

11

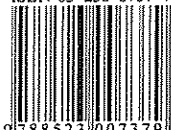
Originalmente publicados como capítulos de obras coletivas ou como contribuições a revistas especializadas européias, os artigos que compõem *Os antigos, o passado e o presente* aparecem aqui, pela primeira vez, em forma de livro. Um prefácio escrito especialmente para esta edição por François Hartog dá conta da unidade da coletânea, destaca seus aspectos mais importantes e sublinha o interesse que ela pode vir a ter para o leitor brasileiro.

A coleção Pérgamo publica estudos sobre a cultura clássica, de autores antigos e modernos, brasileiros e estrangeiros. Tem como objetivos principais formar, em língua portuguesa, um acervo de obras que repensem e enriqueçam a tradição clássica, bem como prestigiar o trabalho de pesquisadores brasileiros.

coleção Pérgamo



ISBN 85-230-0737-7



9 788523 007379  
Cod. EDU 352816

Os Antigos, o Passado e o Presente

François Hartog



# OS ANTIGOS, O PASSADO E O PRESENTE

François Hartog



Escritos entre 1982 e 1999, os artigos deste volume oferecem uma bela amostra das pesquisas e do ensino que, sob a designação geral de Historiografia antiga e moderna, François Hartog vem realizando em seus seminários na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (Paris).

Combinando a erudição do historiador da antigüidade com uma reflexão mais ampla sobre a escrita da história e seus paradigmas sucessivos, o autor não se cansa de ir e vir do passado ao presente e do presente ao passado, dos antigos aos modernos e dos modernos aos antigos. Desse vai-e-vem incessante, o leitor pode extrair não somente um balanço dos usos e abusos que, em diferentes momentos, a cultura ocidental fez da referência greco-romana, como também um inventário das concepções de tempo subentendidas nessas heterogêneas apropriações do legado antigo.

Em *Os antigos, o passado e o presente* combinam-se ainda questionário antropológico e sutileza hermenêutica para se tentar escapar de dois extremos interpretativos que marcaram as formas como os europeus pensaram suas relações com a antigüidade. Sem conferir ao patrimônio cultural clássico o *status* de um conjunto de obras fora do comum, naturalmente imortais por terem sido criadas pelo gênio de gregos e romanos, Hartog alerta também para o risco de se exagerar no aprofundamento da distância entre eles e nós. Indo de um extremo ao outro, passar-se-ia assim, diretamente, do 'milagre grego' de um certo humanismo acrítico aos 'gregos exóticos' da guerrilha multiculturalista. O interesse que os antigos despertam ainda hoje no interior da cultura ocidental não reside justamente nessa estranha proximidade que guardam

## OS ANTIGOS, O PASSADO E O PRESENTE

Dra. Andrea Lúcia Dorini O. C. Rossi  
RG 12.242.219-3  
DOUTORA EM HISTÓRIA



FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Reitor

**Lauro Morhy**

Vice-Reitor

**Timothy Martin Mulholland**

EDITORA



**UnB**

EDITORA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Diretor

**Alexandre Lima**

CONSELHO EDITORIAL

Presidente

**Elizabeth Cancelli**

**Alexandre Lima**

**Clarimar Almeida Valle**

**Dione Oliveira Moura**

**Henryk Siewierski**

**Jader Soares Marinho Filho**

**Marília Steinberger**

**Ricardo Silveira Bernardes**

**Suzete Venturelli**



## Equipe editorial

Severino Francisco · **Supervisão editorial**  
Rejane de Meneses · **Acompanhamento editorial**  
Yana Palankof · **Preparação de originais**  
Elizabeth Araújo, Wilma Gonçalves Rosas Saltarelli  
e Valdineia Pereira da Silva · **Revisão**  
Eugênio Félix Braga e Raimunda Dias · **Editoração eletrônica**  
Alex Chacon · **Projeto gráfico e capa**

Copyright © 2003 by François Hartog

*Impresso no Brasil*

Direitos exclusivos para esta edição:  
Editora Universidade de Brasília  
SCS Q.2 – Bloco C – nº 78 – Ed. OK – 2ª andar  
70300-500 Brasília-DF  
tel: (0xx61) 226 6874  
fax: (0xx61) 225 5611  
editora@unb.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação  
poderá ser armazenada ou reproduzida por qualquer meio sem  
a autorização por escrito da Editora.

Ficha catalográfica elaborada pela  
Biblioteca Central da Universidade de Brasília

H334 Hartog, François  
Os antigos, o passado e o presente / François Hartog, organizado  
por José Otávio Guimarães; tradução de Sonia Lacerda, Marcos  
Veneu e José Otávio Guimarães. – Brasília : Editora Universidade  
de Brasília, 2003.

206 p. – (Coleção Pérgamo)

[obra sem título original]

ISBN: 85-230-0737-7

I. Filosofia da História. I. Guimarães, José Otávio. II. Lacerda,  
Sonia. III. Veneu, Marcos. IV. Título. V. Série.

CDU 930.1

## Sumário

|                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Prefácio                                                                        | 7   |
| PARTE I <i>Os antigos diante deles mesmos</i>                                   |     |
| Primeiras figuras do historiador na Grécia:<br>historicidade e história         | 11  |
| Mito no <i>lógos</i> : o caso de Crespo ou o historiador<br>em ação             | 35  |
| O caso grego: do <i>ktêma</i> ao <i>exemplum</i> passando<br>pela 'arqueologia' | 53  |
| Roma e Grécia: as escolhas de Dionísio de<br>Halicarnasso                       | 71  |
| PARTE II <i>Nós e os antigos</i>                                                |     |
| Fundamentos gregos da idéia de Europa                                           | 97  |
| O confronto com os antigos                                                      | 113 |
| Fazer a viagem a Atenas: a recepção francesa de<br>Johann Joachim Winckelmann   | 155 |
| História antiga e história                                                      | 187 |
| Fontes                                                                          | 205 |

## *Prefácio*

Os oito textos aqui reunidos são exercício de história intelectual em torno de três termos que se desdobram: os antigos, o passado e o presente. Os antigos são os gregos; mas também os romanos interrogando-se sobre quem são: gregos ou troianos? E os troianos, então, quem seriam? Desencadeiam-se assim as vertigens da busca de identidade. O passado e o presente? Antes de tudo os deles, os dos antigos, com as estratégias desenvolvidas para articulá-los, mas também o nosso passado e o nosso presente, os nossos mais precisamente, pois gregos e romanos ocuparam um lugar especial nesse vasto passado, mais de uma vez remodelado, chamado cultura ocidental, tal como ganhou forma e foi transmitido pelo Renascimento.

E nosso presente se questiona ainda sobre o lugar que os antigos podem ocupar em nossos programas acadêmicos e nos cânones da cultura moderna. Fariam eles ainda parte de nossa bagagem ou os teríamos abandonado no meio do caminho? Seriam muito pesadas essas valises que parecem, contudo, vazias quando as abrimos, inaptadas em todo caso aos deslocamentos pelas rodovias da informação? O leitor está convidado a seguir algumas pistas a partir desses três termos, desemaranhando alguns de seus entrelaçamentos, ressaltando certas questões de que foram portadores.

Duas partes escandem o conjunto. Se a primeira apresenta 'os antigos diante deles mesmos', a segunda, intitulada 'nós e os antigos', esboça uma história de nossas relações com eles. No decorrer do livro aparecem vários pares que ritmam e resumem as questões, marcando seus tempos fortes: *epopéia e história*, *oráculo e história*, *gregos e romanos*, *antigos e modernos*, *revolução e Antiguidade*, *Alemanha e França* (em suas respectivas relações com a Antiguidade) e, finalmente, *história antiga e história*. É, com efeito, em torno desta última questão, sem dúvida mais limitada e

também mais prática, que o livro se conclui. Qual seria, hoje, no campo da produção historiográfica, o lugar da história antiga, já que a evidência que, na Europa e por muito tempo, tiveram os estudos clássicos acaba de desaparecer sob nossas vistas? Aqui, no Brasil, onde essa evidência não teve a mesma força, o resultado foi uma situação ao mesmo tempo mais difícil e talvez mais fácil. Mais difícil porque os gregos e os romanos estão mais 'distantes' - eles não são de modo algum 'indígenas'; mais fácil, pois, não sendo óbvio estudá-los, não se pode deixar de perguntar 'por quê' - o trabalho passa preliminarmente pela construção de relações pertinentes com eles.

As duas partes do livro são solidárias, já que a primeira está inscrita na segunda: o olhar que lançamos sobre os antigos diante deles mesmos não pode, na realidade, dissociar-se completamente da longa história das questões que lhes apresentamos nem das respostas que, no decurso dos séculos, sucessivamente propusemos a tais questões. O confronto com eles passa pela mediação de nossos olhares. Duas partes, sim, mas um único e mesmo movimento de interrogação: as estratégias empregadas ante o passado. Modo de dizer que o tempo, ou melhor, as maneiras de se relacionar com o tempo, atravessa cada uma destas páginas. Páginas que começam, para nós, uma vez mais, com Ulisses descobrindo dolorosamente, frente a frente com o bardo dos feácios, a historicidade. Desde então, os homens não pararam de se confrontar, de múltiplas maneiras, com a alteridade do passado e com o tempo que tudo altera.

Um jovem colega tomou a iniciativa da organização deste livro, José Otávio Nogueira Guimarães; dois outros auxiliaram-no na seleção e na tradução dos textos, Marcos Guedes Veneu e Sonia Lacerda. Aos três, que não pouparam esforços (*pónos*, em grego), gostaria de apresentar meus fraternais e calorosos agradecimentos.

*François Hartog*

## Parte I

# Os antigos diante deles mesmos

*Primeiras figuras do  
historiador na Grécia:  
historicidade e história*

Se a história, ou melhor, sua escrita, começou na Mesopotâmia com a monarquia de Akkad (2270-2083 a.C.), primeira a unificar o país sob uma autoridade única e a utilizar escribas para escrever sua história;<sup>1</sup> se o Livro do Israel antigo, habitado inteiramente pela exigência de memória, se apresenta fundamentalmente como um livro de história;<sup>2</sup> o que dizer então dos gregos? Alojados em seus estreitos territórios nas bordas do Oriente, não foram eles os 'últimos a chegar'; eles, justamente, que uma longa tradição não parou de constituir em 'primeiros a chegar'? Não foi a Grécia o lugar de todos os começos? E não é Heródoto, pelo menos desde a designação ciceroniana, o pai da história?

Últimos a chegar eles foram, indiscutivelmente. Além disso, apenas reencontraram a escrita tardiamente, ou recentemente (no decorrer do século VIII a.C.), adaptando-a do alfabeto sírio-fenício. Por outro lado, é com eles, com Heródoto justamente, que aparece o historiador como figura 'subjéctiva'. Sem estar diretamente ligado a um poder político, sem estar por este comissionado, Heródoto, desde a abertura, desde as primeiras palavras, marca, recorta, reivindica a narrativa que começa pela inscrição de um nome próprio: o seu, no genitivo ("De Heródoto de Halicarnasso, eis a *historie*"), como já havia feito antes dele Hecateu de Mileto e como faria depois deles Tucídides de Atenas; ambos, todavia, tanto Tucídides quanto Hecateu, recorreram ao nominativo.

(1) J.-J. Glassner, *Chroniques mésopotamiennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 20-22. Podem-se evocar também o Extremo Oriente e os primeiros anais chineses, como os *Anais do país de Lu* (722-481), os mais antigos conservados.

(2) J.-Y. Yerushalmi, *Zakhor, histoire juive: mémoire juive*, Paris, La Découverte, 1984.

Heródoto, por sua vez, era o autor de seu *lógos*, e era esse *lógos* que, diante de outros ou contra eles, vinha estabelecer sua autoridade. Mas esse novo lugar de saber, reivindicado desde o início, era ao mesmo tempo algo a ser inteiramente construído.<sup>3</sup> Existe nesse caso uma distância razoável com relação às historiografias orientais. Os gregos foram mais os inventores do historiador que da história.

Esse modo de afirmação e esse dispositivo de produção de um discurso não estavam reservados unicamente – bem se sabe – à historiografia. Ao contrário, eram a marca, mais exatamente a assinatura, dessa época da história intelectual grega (séculos VI-V a. C.) que viu crescer, entre artistas, filósofos da natureza e médicos, o ‘egotismo’.<sup>4</sup> No caso da historiografia, contudo, tal afirmação adquiriu logo uma certa fragilidade, já que a história, logo em seguida, se transformou em um gênero e não em uma disciplina. Em momento algum uma instituição (escola ou outra qualquer) encarregou-se dela, codificando-lhe regras de credenciamento ou controlando seus modos de legitimação. Além do mais, figura nova na cena dos saberes, sem no entanto ter surgido do nada, o historiador não tardou a inclinar-se ante o filósofo, que se tornaria, a partir do século IV a. C., a referência maior e, por assim dizer, o padrão do intelectual: o modelo. O historiador criticou o filósofo, travestiu-se de filósofo ou, em resposta ao filósofo, empenhou-se em mostrar que a história era filosófica.

Por figura do historiador designam-se os traços e os gestos inaugurais, as configurações epistemológicas, assim como os relatos que tornaram possível e sustentaram a primeira narrativa histórica. É no esboço dessa figura que me detenho aqui.

- (3) F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*, 2ª ed., Paris, Gallimard, 1991, p. I-XVI [trad. portuguesa *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*, Belo Horizonte, UFMG, 1999].
- (4) G. R. Lloyd, *The revolutions of wisdom*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 58-70.

## Epopeia ou história

Heródoto quis rivalizar com Homero e, ao cabo das *Histórias*, tornou-se Heródoto. Essa fórmula quer apenas sugerir que a força ou a audácia primeira de começar Heródoto encontrou antes de tudo na epopeia. Fazer pelas guerras entre gregos e bárbaros o que Homero fizera pela guerra de Tróia, eis o que pretendeu. Como a epopeia, a história – aquela de Heródoto, de Tucídides, aquela que, para nós, se tornou justamente ‘a história’ – instaurou no ponto de partida o conflito, o desacordo, a ruptura: o confronto de aqueus e troianos, a querela entre Aquiles e Agamêmnon, o embate de gregos e bárbaros, a guerra entre atenienses e lacedemônios. Se a *Iliada* canta o combate e começa no momento mesmo em que se desencadeia a disputa funesta entre os dois heróis, a história escolheu contar uma grande guerra e começa fixando-lhe a ‘origem’ (determinação da *aitía*,<sup>5</sup> para Heródoto, ou da *alethestáte próphasis*, o motivo mais verdadeiro, para Tucídides).

Inspirado pela Musa, o aedo ‘via’ os dois campos. Conhecía e cantava as façanhas e os infortúnios de uns e outros, sabendo que ninguém escapava aos desígnios de Zeus. Da mesma maneira, o primeiro historiador, que era um homem exilado (sabe-se que Heródoto teve de deixar Halicarnasso), incumbiu-se da tarefa de repertoriar e contar os grandes feitos tanto dos bárbaros quanto dos gregos. Convertido, ele também, em exilado, Tucídides, o ateniense, ressalta, num segundo prefácio, que pôde “assistir aos negócios nos dois campos”.<sup>6</sup> É verdade que do aedo ao historiador as ‘condições de trabalho’ – pode-se dizer – se deterioraram, já que o exílio, como condição de possibilidade desse duplo olhar ou dessa posição de entre-dois, veio substituir a eleição e a visão divinas (por vezes pagas com a cegueira dos olhos da carne).

- (5) Sobre *αἰτία* ver C. Darbo-Peschanski, ‘*Aitia*’, em S. Settis (org.), *I Greci* II, 2, Turin, Einaudi, 1997, p. 1063-1084.
- (6) Tucídides, V, 26. Um exilado e, por fim, um vencido. Sobre Tucídides como vencido, ver as sugestões de R. Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, trad. francesa, Paris, Gallimard/Hautes Études/Seuil, 1997.

## Da história à epopéia

Se o caminho que levou da epopéia à história tem sido há algum tempo trilhado (seja valorizando-se as continuidades ou, ao contrário, acentuando-se as rupturas),<sup>7</sup> não se poderia, pelo menos por um momento, percorrê-lo a contrapelo e tomar também a *Odisséia*, sem dúvida uma epopéia, como uma primeira história? Por posição e por construção. Indo não de Homero a Heródoto, mas de Heródoto a Homero.

Na abertura de seu grande livro, *Mimesis*, Erich Auerbach, exilado em Istambul, opôs o estilo homérico ao do Antigo Testamento. Comparando a narrativa do sacrifício de Isaac com a cena do reconhecimento de Ulisses pela sua ama Euricléia, o estilo de Homero é caracterizado como de "primeiro plano", isto é, que mostra "sempre o que está acontecendo como um puro presente", "deixando pouco espaço para o desenvolvimento histórico e humano".<sup>8</sup> Ao contrário das grandes figuras bíblicas, muito "mais carregadas de passado" e continuamente "moldadas" pela mão de Deus, os heróis homéricos, de destinos claramente definidos, "despertam todo dia como se fosse o primeiro".<sup>9</sup> Do lado de Homero, temos material lendário e personagens em plena superfície, enquanto do outro lado a historicidade é presente que atravessa as vidas e organiza as narrativas. A própria história aí se encontra ou aflora.<sup>10</sup>

Sem recusar essa tipologia 'fundamental' da literatura do Ocidente, pode-se contudo questioná-la. Para começar, observa-se que Ulisses, o mesmo sem dúvida do primeiro dia, somente volta a ser plenamente ele mesmo após seu reencontro com Pe-

(7) G. Nagy, *Pindar's Homer: the lyric possession of an epic past*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990, por exemplo.

(8) E. Auerbach, *Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, trad. francesa, Paris, Gallimard, 1968, p. 20 e 33 [trad. portuguesa *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*, São Paulo, Perspectiva, 1976].

(9) *Ibid.*, p. 21.

(10) *Ibid.*, p. 28: "Um leitor razoavelmente iniciado distingue facilmente, na maioria dos casos, entre história e lenda".

nélope.<sup>11</sup> Durante toda a *Odisséia*, ele é designado como aquele que, ao contrário de seus companheiros, não quer esquecer: nem o retorno, nem Ítaca, nem principalmente que é um homem mortal. É verdade que Tirésias lhe fala de retorno, mas também da morte que espreita. Já o espaço das narrativas (no país de Alcínoo), que se inicia com o encontro com os lotófagos, é um mundo de olvido, em que se esquece e se é esquecido.<sup>12</sup> Mas se pode sobretudo recomençar pela seguinte evidência: a *Odisséia* vem depois da *Iliada*. Ela é o 'epílogo' desta última, como já dizia Pseudo-Longino.<sup>13</sup> Na *Iliada*, Tróia ainda não foi tomada e Aquiles ainda está vivo: estamos *antes*, na espera. Desde a abertura da *Odisséia*, situamo-nos *depois*, na memória do acontecimento e na lembrança do luto e dos sofrimentos padecidos,<sup>14</sup> isto é, dez anos após esse acontecimento maior (maior para os antigos, mas também para os modernos). Tucídides viu aí a primeira empresa de envergadura conduzida em comum pelos 'gregos'; mais tarde, os romanos aí reencontrariam, com a fuga de Enéas, o ponto de partida de sua história: a rota do exílio transformando-se finalmente em retorno à terra de origem.

Ponto de partida compartilhado, depois disputado, ou decididamente negado, a guerra de Tróia permanece até hoje esse acontecimento axial, perante o qual a *Odisséia*, que dela narra vários episódios, já está em posição de 'história'. Demódoco, o aedo cego dos feácios, começa a cantar a querela de Ulisses e

(11) J.-P. Vernant, 'Au miroir de Pénélope', em F. Frontisi-Ducroux e J.-P. Vernant, *Dans l'œil du miroir*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 285.

(12) F. Hartog, *Mémoire d'Ulysse: récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996, p. 23-48.

(13) Pseudo-Longino, *Sobre o sublime*, IX, 12. Há tempo que os especialistas em Homero vêm se esforçando em medir e exprimir em número de anos o intervalo que separa a composição dos dois poemas: um século, meio século? No tratado *Sobre o sublime*, IX, 12, a *Odisséia* é apresentada como o poema homérico da velhice (sendo a *Iliada* o da juventude), no qual o poeta retribui aos heróis seus prantos, como se se tratasse de uma velha dívida. Ela é um epílogo da *Iliada*, narra o que vem depois, exatamente como a narrativa histórica.

(14) É verdade que a *Iliada*, que termina com os funerais de Heitor (a partir do momento que a restituição do cadáver torna o ritual possível), abre-se igualmente para a dimensão da lembrança. O próprio Aquiles, tomado pelo πόνος havia declarado que se lembrara sempre de Heitor, mesmo no Hades (XXII, 387-390).

Aquiles;<sup>15</sup> depois, atendendo a um pedido explícito de Ulisses, passa ao episódio do cavalo de Tróia, com a pilhagem e o incêndio da cidade.<sup>16</sup> Estamos ainda, é certo, no registro dos grandes feitos heróicos (*kléa andrôn*). Mas, se prestamos atenção ao público do aedo e às suas reações (isto é, a essas narrativas dispostas no próprio interior da narrativa), notamos que a *Odisséia* inaugura um tempo em que o prazer (*térpsis*), normalmente almejado e visado pelo canto do aedo, está em várias ocasiões minado, comprometido pela dor, pelo desgosto, pelo pesar que suscita ou desperta em uma parcela do auditório. Como se não pudesse mais haver prazer puro, exceto para a sociedade privilegiada (utópica, já se disse algumas vezes) dos feácios, que, vivendo a distância, longe dos homens comedores de pão, saboreia sem cessar “as festas, a lira, as danças, os banhos quentes e os leitos, as trocas constantes de trajes (...)”.<sup>17</sup> Se os deuses teceram a morte de tantos homens sob as muralhas de Tróia, confessa sem titubeios Alcínoo, “foi a fim de (*hína*) prover de cantos as pessoas do futuro”.<sup>18</sup> passa-se diretamente do traspasse à epopéia, da morte ao passado. Alcínoo é um esteta e um funcionalista: os homens devem morrer para que outros, mais tarde, possam usufruir do prazer do canto. Para os feácios, que, desde que deixaram a vizinhança difícil dos ciclopes, ignoram a violência e a guerra, é idêntico o prazer de escutar o aedo cantar o amor adúltero de Ares e Afrodite, a querela de Aquiles e Ulisses ou o incêndio de Tróia.

As coisas acontecem diferentemente para Ulisses. Se, ao ouvir de que modo Hefesto se vinga dos amantes que o haviam enganado, experimenta um prazer bem parecido ao dos outros ouvintes,<sup>19</sup> tudo muda quando o aedo começa a cantar episódios mais

(15) *Odisséia*, VIII, 75-82. Sobre essa querela, pouco conhecida, e sobre sua ‘relação’ com a Querela, a de Agamêmnon e Aquiles, ver G. Nagy, *Le meilleur des Achéens*, trad. francesa, Paris, Seuil, 1993, p. 37-48.

(16) *Odisséia*, VIII, 492-498.

(17) *Ibid.*, VIII, 248-249.

(18) *Ibid.*, VIII, 580.

(19) *Ibid.*, VIII, 369.

recentes. Se os feácios se divertem, Ulisses, de seu lado, não pode conter as lágrimas: chora com a menção da querela, chora com a narrativa do cavalo de Tróia que, no entanto, ele próprio havia solicitado.<sup>20</sup> Do mesmo modo, na qualidade de anfitrião zeloso, que gostaria que o prazer fosse o mesmo para todos (*homôs terpómetha pântes*),<sup>21</sup> Alcínoo interrompe imediatamente a *performance* do aedo.

Epopéia do retorno, mas retorno doloroso (*lygrós*), a *Odisséia* é habitada pela ausência e construída em torno da memória. Penélope não suporta que Fêmio, o aedo de Ítaca, cante a volta de Tróia e as misérias dos aqueus. Irredutível, ela manterá o luto pela ausência do esposo: vive como que prisioneira do *póthos*, do pensamento obcecado do desaparecido.<sup>22</sup> Assim, o que é recebido pelos outros como uma simples novidade no repertório do aedo é para ela completamente insuportável. Em suma, entre Penélope e os outros há descompasso e diferença de registro: ela está (ainda) na ausência (*póthos*) e na dor pessoal, enquanto os outros escutam essas histórias como (já) pertencentes ao passado e ligadas ao registro do *kléos*. Para eles, o ‘retorno’, quanto mais próximo está de seus interesses, ‘melhor’ tema é para a epopéia. Um Ulisses, homem do passado, ou seja, morto, vale mais que um Ulisses desaparecido.

Do mesmo modo, Menelau, depois de anos errando à procura de seu país e de sua mulher, não tem mais alegria em reinar. Foi capturado, como Penélope – diz ele a Telêmaco –, por um incoercível *póthos*. Chora, esteja a comer ou a dormir, por todos os que morreram em Tróia e, em particular, por Ulisses, cuja lembrança não pára de persegui-lo.<sup>23</sup> Seria necessária a intervenção

(20) *Ibid.*, VIII, 83-95, 521-534.

(21) *Ibid.*, VIII, 542.

(22) *Ibid.*, I, 341-344. Sobre Penélope pesa um luto inesquecível (*πένθος ἄλαστον*), atormentada pelo pesar da ausência (*ποθέω*) ela se lembra sempre (*μνημένη* αἰεὶ) herói cuja glória ocupa toda a Hélade e a Argólia. Sobre o πόθος os funerais e a epopéia, ver J.-P. Vernant, *Figures, idoles, masques*, Paris, Julliard, 1990, p. 41-50.

(23) *Odisséia*, IV, 93, 105-112.

de Helena para que a angústia que então tomava conta dos convivas do banquete se apaziguasse e os lamentos se acalmassem. Ela começa por colocar no vinho uma droga que, ao eliminar a dor, a cólera e a lembrança dos infortúnios, funciona como um verdadeiro 'antiluto' (*nepenthes*). Convidando cada um a se deixar levar pelas alegrias da mesa e pelo prazer (*térpsis*) das histórias, ela própria conta, como faria um aedo, um episódio da gesta de Ulisses. Menelau prossegue com outro episódio, já que Telêmaco pede licença para ir dormir, lembrando em poucas palavras a tristeza da partida de Ulisses.<sup>24</sup> A noite está salva. A droga de Helena percorre o caminho que Penélope não pudera explorar: instaura a distância e coloca os convivas em estado de escutar a evocação das façanhas de Ulisses, como se fossem ouvintes não de Helena, mas do próprio Homero.

Num instante e por um momento, o *phármakon* transforma a 'ausência' (*póthos*) em 'passado'. O desaparecido torna-se um defunto, ou o falecido um 'bom' morto, sem que para isso seja preciso passar por essas etapas, normalmente necessárias – de que Jean-Pierre Vernant, aliás, mostrou a complementaridade –, que são os funerais e o canto épico. Se os funerais, como instituição forjada para aculturar a morte, marcam de fato "a passagem da reminiscência patética do *póthos* a uma memorização mais distanciada e objetiva, a uma memória institucionalizada conforme o código social de uma cultura heróica", o canto épico vem coroar o processo, transformando "um indivíduo que perdeu a vida na figura de um morto, cuja presença como morto está definitivamente inscrita na memória do grupo".<sup>25</sup>

Na grande sala do palácio de Menelau, os convivas, graças ao artifício de Helena, 'esquecem' seus sofrimentos e podem experimentar o prazer puro que se espera do canto do aedo;<sup>26</sup> como os

(24) *Ibid.*, IV, 220-295.

(25) Vernant, 1990, p. 50.

(26) É exatamente *τέρψις* que se espera do aedo e é por isso que se vai buscá-lo longe: *Odisséia*, XVII, 385, 518-521. Sobre o esquecimento obtido por meio do canto épico, ver Hesíodo, *Teogonia* (98-103): "Carrega um homem o luto em seu coração?" Um cantor, servo das

feácios, aliás, que não têm necessidade para isso de nenhum *phármakon*. Segundo Alcínoo, Ulisses canta tão bela e sabiamente quanto um aedo.<sup>27</sup> Os feácios estão sob o mesmo encanto: seja ouvindo Ulisses contar suas agruras na primeira pessoa, seja escutando Demódoco cantar o saque de Tróia e celebrar o próprio Ulisses na terceira pessoa.<sup>28</sup> A mesma coisa não se passa, evidentemente, com Ulisses.

Na cena que coloca frente a frente o aedo inspirado e o herói que escuta a narrativa de suas próprias ações, Hannah Arendt viu o início, pelo menos poeticamente falando, da categoria história. "O que fora puro acontecimento torna-se agora 'história'". Assistimos com efeito à primeira narrativização do 'acontecimento'. Com esta singularidade: a presença de Ulisses, lá e cá, atesta que 'aquilo' realmente aconteceu. Desenha-se assim uma configuração até então inédita, uma 'anomalia', já que na epopéia a veracidade da fala do aedo depende inteiramente da autoridade da Musa, que é ao mesmo tempo inspiradora e fiadora. Indo ainda mais longe, Hannah Arendt tomou esta cena como 'paradigmática' da história e da poesia, pois a "reconciliação com a realidade, a *kátharsis*, que, segundo Aristotéles, era a essência da tragédia e, segundo Hegel, a finalidade última da história, produziu-se graças às lágrimas da rememoração".<sup>29</sup>

Poderíamos seguir Hannah Arendt por esse atalho que nos leva de Homero a Hegel pela via da *kátharsis* e das lágrimas? Trata-se da 'primeira' narrativa historiográfica? Para quem? Para nós? Muito provavelmente, mas à maneira de uma cena primitiva. Para Demódoco? Certamente não: ele atua como aedo, como faz to-

Musas, deve celebrar os deuses bem-aventurados, habitantes do Olimpo, ou os grandes feitos dos homens de outrora: "rápido, ele esquece seus infortúnios, e de suas mágoas não se lembra mais".

(27) *Odisséia*, XI, 367-369: "A seu respeito as palavras são belas, mais em você os pensamentos são nobres; /tão hábil quanto um aedo, você nos narrou/seus tristes infortúnios e os de todos os aqueus".

(28) *Odisséia*, XI, 333-334.

(29) H. Arendt, *La crise de la culture*, trad. francesa, Paris, Gallimard, 1972, p. 63 [trad. portuguesa *Entre o passado e o futuro*, São Paulo, Perspectiva, 1979].

que seu marido morreu, não tem e não é mais nada. Sua porção heróica, 'masculina', à qual se ligava a glória, ficou, por assim dizer, nas praias troianas. Ora, eis que, desembarcado na terra desses balseiros que eram os feácios, esses mediadores dos confins, ele escuta Demódoco celebrá-lo pelo seu nome de glória: o 'marido' reencontra a 'esposa'. Em breve, ele mesmo poderia, por meio de sua própria narrativa, ligar as duas partes de sua existência, a troiana e a errante.

Mas há uma contrapartida. Ulisses encontra-se na penosa posição de ter de ouvir a narrativa de suas façanhas na terceira pessoa: como se estivesse ausente, como se estivesse morto. Ele se vê no lugar ocupado pelo morto na narrativa histórica.<sup>40</sup> A epopéia e a história pressupõem a morte, ou melhor, tecem-na com suas palavras, como uma mortalha que, recobrindo o rosto dos mortos, faz deles justamente mortos. No momento mesmo em que acredita ter finalmente reencontrado seu glorioso passado, Ulisses experimenta, em meio aos feácios e mediante as palavras de Demódoco, a morte. Ele está morto? Está vivo? Ouve o que um vivo não pode normalmente ouvir. Essa experiência é, de certo modo, mais radical que aquela da descida ao palácio do Hades, em que avançara até o limite da fronteira que separa os vivos dos trespassados, permanecendo contudo, sem ambigüidade, na margem dos vivos. Chora-se por muito menos.<sup>41</sup> Por isso também essa cena (mais uma vez sob a forma de uma cena primitiva) é emblemática: desvelam-se por um instante, no jogo do quiproquó, as condições de possibilidade (ou de impossibilidade) de uma narrativa que procura dar conta da ausência.

Do ponto de vista de Ulisses, esse curto momento de entre-dois, em que não é *mais* Ulisses e que *ainda* não é Ulisses, não traduziria também a descoberta dolorosa da não-coincidência de si consigo mesmo? Uma descoberta que não é exprimível em palavras, mas que Homero torna visível pelas lágrimas de Ulisses.

(40) M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 117-120. [trad. portuguesa *A escrita da história*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1982]

(41) Além disso, é na sequência imediata dessa experiência crucial que ele vai poder empreender a narrativa de suas aventuras, começando pela proclamação e pela reivindicação de seu nome (IX, 11-20): "Eu sou Ulisses (...)".

Não é a experiência do tempo que vem se alojar na vivência dessa distância entre alteridade e identidade? Não aquela da finitude e da historialidade, mas o choque da diferença temporal de si consigo mesmo: o encontro com a historicidade.

A epopéia separa passado e presente por simples *justaposição*. Tão logo o aedo começa a cantar, opera-se a cesura: os *kléa andrôn* transformam-se em grandes feitos dos homens de outrora e os mortos tornam-se homens do passado. A *Odisséia* gostaria de poder também *justapor*, mas, tendo escolhido cantar o retorno, encontra-se na impossibilidade de fazê-lo. Como Ulisses, ela experimenta o tempo e descobre a historicidade. Estaria ela também entre dois regimes de fala: a fala épica, na qual gostaria de crer ainda, e uma outra, por enquanto ausente, mas que procuraria levar em conta o próprio tempo? Ela não pode mais simplesmente 'justapor' e não sabe ainda 'cronologizar'. A fascinação exercida pela *Odisséia* não se liga também ao fato de ela ser uma epopéia nostálgica, aquela de um retorno impossível e desejado à epopéia (à *Ilíada*)?

A *Odisséia*, que é, sob vários aspectos, uma epopéia que se auto-observa, não vem a duvidar dela mesma e pôr em questão esse intercâmbio operado pelo aedo entre a morte e a glória? É certo que Ulisses, como todo herói respeitável, teria preferido perecer gloriosamente em Tróia a conhecer, no mar, uma morte que o teria engolfado na multidão dos "sem nome". Penélope, como mulher de um herói respeitável, não diz outra coisa: "Agora as Harpias levaram-no sem glória (*akleiôs*), ele se foi obscuro, ignorado (...)".<sup>42</sup>

Mas quando Ulisses, que descera ao Hades para consultar Tírésias, faz surgir o cortejo das sombras dos falecidos, não desvela, ao mesmo tempo, o reverso do cenário da morte heróica, principalmente no seu encontro com o fantasma de Aquiles, héroi épico por excelência? Ulisses crê oportuno lembrar a virtude passada, mas também destacar a atual preeminência de Aquiles, que 'reina' agora sobre os mortos. Este último lança então a famosa réplica:

(42) *Odisséia*, I, 241-242.

Ora não venhas, solerte Odisseu, consolar-me da morte, pois preferiria viver empregado em trabalhos do campo sob um senhor sem recursos, ou mesmo de parques haveres, a dominar deste modo nos mortos aqui consumidos.<sup>43</sup>

Não se confessa que o contrato épico – a vida pelo *kléos* – é uma troca desigual? A *nekyía* transporta-nos para o outro lado do espelho da epopéia.

Com as enigmáticas Sereias, enfrentadas depois da expedição ao Hades, o espelho, talvez, não se teria quebrado? Essas 'Musas de baixo' ou 'avesso' de Musas teriam vindo minar ou arruinar a economia do *kléos*.<sup>44</sup> Para aquele que delas se aproxima, elas prometem o prazer (*terpsámenos*); além disso, o saber que possuem é idêntico ao das Musas, que, onipresentes, tudo conhecem.

Todas as coisas sabemos (*idmen*), que em Tróia de vastas campinas, pela vontade dos deuses, troianos e argivos sofreram, como, também, quanto passa no dorso da terra fecunda.<sup>45</sup>

Contudo, o viajante imprudente que se deixasse levar por esse doce canto, prevenira Circe, de tudo seria privado: do retorno e da glória. Morto para sempre, sua carne e seu esqueleto apodreceriam na praia. No espaço e no lugar do *kléos*, encontraria apenas esquecimento.

Nesse caso, o que acontece mais precisamente com o dispositivo épico? Na epopéia, o prazer do ouvinte é 'pago' com a morte dos outros. Alcínoo, sustentando que os outros morrem *pelo* prazer dos homens do futuro, não faz mais que levar essa lógica ao extremo. Mas para que o dispositivo funcionasse havia uma condição que atingia o coração mesmo do processo épico: era preciso que 'os outros' se convertessem em homens de outrora,

(43) *Ibid.*, XI, 488-491.

(44) J.-P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, 1989, p. 145-146; P. Pucci, 'The songs of the Sirens', *Aethusa*, 12 (1979), p. 121-132; C. Segal, 'Kleos and its ironies in the *Odyssey*', *L'Antiquité classique*, 52 (1983), p. 38-43.

(45) *Odisséia*, XII, 189-191.

que a distância entre passado e futuro se aprofundasse. É por isso que a *Odisséia*, epopéia do retorno – isto é, da *ausência*, mas não da morte –, talvez seja uma epopéia 'aleijada' ou, pelo menos, uma epopéia que se autoquestiona.

Com o canto das Sereias, trata-se ainda do prazer do ouvinte, mas tudo se passa como se fosse ele que, com sua própria morte, tivesse de pagar o preço: não sendo um 'homem do futuro', não há outra solução senão tornar-se um 'homem do passado', ou seja, morrer. Tão logo Ulisses aproxima-se da ilha das Sereias, estas o chamam pelo seu glorioso nome: sabem de quem se trata. Mais ainda, utilizam uma fórmula de elogio – "Vem aqui, célebre Ulisses, nobre glória (*méga kýdos*) dos aqueus"<sup>46</sup> – que retoma exatamente aquela empregada por Agamêmnon, ao dirigir-se a Ulisses em certo momento da *Iliada*. Novamente a *Iliada* aparece na *Odisséia*, no momento em que o próprio Ulisses se encontra voltado para seu passado ou atraído pelo repouso do *kléos*. Mas reencontrar esse passado, ceder a essa atração, seria ausentar-se para sempre de si mesmo, não poder mais religar as duas partes, ou os dois lados, dele mesmo. Imortais e isoladas em sua ilha, as Sereias têm apenas como ouvintes suas vítimas: não cantam jamais para os 'homens do futuro', diferentemente do aedo inspirado. Pelo canto, não 'enterram' os mortos, mas fazem dos vivos desaparecidos. Quem se deixa celebrar por elas na terceira pessoa paga, por esse prazer momentâneo, o mais alto preço.

Elas estão lá, intaladas em um tempo imóvel, incapazes de inspirar um canto de rememoração: Musas do esquecimento.<sup>47</sup>

(46) *Ibid.*, XII, 184, ver *Iliada*, IX, 673; Pucci, 1979, p. 126-128; *id.*, 1995, p. 288-293.

(47) Segal, *op. cit.*, p. 43, ressalta que, se as sirenas falam a linguagem do saber, a dimensão da lembrança e da memória não pode jamais caracterizar seu canto. L. Kahn, 'Ulysse ou la ruse et la mort', *Critique*, 393 (1980), p. 121-134.

## Da epopéia à história

Por esse caminho, melhor balizado, podemos seguir mais rápido. Com Heródoto, a história não pretendeu romper completamente com a economia do *kléos*, que fixava o estatuto e a função da palavra épica. Como se o historiador esperasse retomar, prolongar o canto do aedo e ocupar o lugar deste último, ou um lugar análogo, em um mundo que mudara social e politicamente. Como se quisesse ser historiador e permanecer Demódoco, ou ser um Demódoco historiador, de quem a *Odisseia* pôde produzir, por um instante, a figura impossível. No entanto, desde a primeira frase das *Histórias*, quase de feitura épica, operam-se várias fraturas.

Proclamando, desde o princípio, sua preocupação com a memória, Heródoto pretendeu que as marcas e os traços da atividade dos homens, os 'monumentos' que produziram, não desaparecessem, não se apagassem – como uma pintura que, com o tempo, desbotou (*exítela*) –, ou não se tornassem "privados de *kléos*" (*akléa*).<sup>48</sup> Pois o grande solvente, logo designado, é o tempo: inevitável e primeiro adversário. A economia do *kléos* produzia passado imediatamente quase sem saber. Pelo simples fato de ser cantado, o herói convertia-se em homem de outrora; mesmo que a *Odisseia*, ao descobrir a dificuldade dessa passagem, a expressasse pelo próprio tema do retorno: a 'nostalgia' como experiência do tempo, da não-coincidência de si consigo mesmo, da historicidade.

O historiador, por sua vez, renunciou às certezas do aedo. Não prometeu mais a glória eterna, não se questionou nem mesmo sobre a validade dos termos da troca (a vida pela glória); gostaria apenas de lutar contra o apagamento dos traços, impedir, ou melhor, retardar o esquecimento desses *érge* que nenhuma palavra autorizada levava mais em consideração. Com esse deslocamento da positividade do *kléos* para o simples adjetivo de privação *a-kléa*, marcam-se ao mesmo tempo a referência e o apelo à palavra épica e a ruptura com ela.

(48) Heródoto, I, 1.

Enquanto o aedo tinha simplesmente como repertório "a gesta dos heróis e dos deuses", o historiador tomou como seu único domínio de competência "aquilo que resultou das ações dos homens" (*genómena ex anthrópon*), no interior de um tempo que era, agora, ele também, delimitado como "tempo dos homens".<sup>49</sup> O tempo dos deuses ou o dos heróis são 'passados' que, certamente, aconteceram, mas que escapavam ao saber do historiador que observava a partir do seu presente. Os deuses de modo algum estão ausentes, muito menos são recusados, mas as modalidades de sua presença e as marcas de sua intervenção são diferentes das da epopéia.

A *Odisseia* fora a descoberta dolorosa de uma historicidade, que ela, *Odisseia*, não tinha ainda os meios para nomear ou apreender. Não podendo mais se satisfazer com a cesura passado-presente, tal como operada pelo aedo, quando este se punha a cantar, não sabia, contudo, como produzi-la de outro modo. A cesura estava diretamente ligada ao presente de cada *performance*, que, reiterável, era, em suma, intemporal. Tomado de repente pelo tempo e em luta contra ele, o historiador também contrastou passado e presente, mas fê-lo a partir de seu próprio presente, a partir desse nome próprio que afirmou ao começar e que lhe permitia distinguir entre 'agora' ou 'de meu tempo' e 'antes', 'outrora'. Uma vez delimitado esse lugar de fala, ele pôde continuar seu relato e designar, por exemplo, em função de seu próprio saber, aquele que primeiro tomara a iniciativa dos atos ofensivos contra os gregos. No caso, Cresos, rei da Lídia.<sup>50</sup>

Ulisses "viu cidades de muitos homens, conheceu seus espíritos" e suportou inúmeras aflições. O historiador, da mesma maneira, viajou com seus pés (bom pé, bom olho), mas também nos e pelos relatos dos outros. Além disso, sabia muito bem que não

(49) *Ibid.*, III, 122: "Polícrates foi o primeiro dos gregos, em nosso conhecimento (τὸν ἡμεῖς ἴσμεν) que pensou no império dos mares – deixo de lado Minos de Cnossos e aqueles que antes dele, caso tenham existido, reinaram sobre os mares –, o primeiro, digo, do tempo que chamamos tempo dos homens". Ver P. Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir*, Paris, Maspero, 1981, p. 81-83 e V. Hunter, *Past and present in Herodotus and Thucydides*, Princeton, Princeton University Press, 1982, p. 86-90 e 103-107.

(50) Ver, neste volume, 'Mito no *lógos*: o caso de Cresos ou o historiador em ação', p. 35-51.

bastava ver hoje ou ter visto ontem as cidades dos homens, pois o tempo, que é destruição, é também mudança.

Continuarei, no desenrolar de minha narrativa [anuncia Heródoto], a percorrer igualmente (*homoíos*) as grandes e pequenas cidades dos homens; pois, aquelas que outrora eram grandes tornaram-se, na sua maioria, pequenas; e aquelas que eram grandes *em meu tempo* haviam antes sido pequenas; sabendo que a prosperidade humana não permanece nunca fixa em um mesmo ponto, farei memória igualmente de ambas.<sup>51</sup>

Existe, nesse caso, como que uma lei da história, a meio-caminho entre a profecia e o prognóstico, apreendida por um Heródoto que conheceu, entre as guerras médicas e a guerra do Peloponeso, um período de mudanças aceleradas. A distância entre passado e presente mede-se e apreende-se pelo jogo da oposição grande/pequeno, reencontrando a figura simples (e tranquilizadora, porque geradora de inteligibilidade) da reviravolta ou da inversão. Diante de uma situação como essa, a tarefa do historiador era de não ser injusto nem com o passado nem com o futuro, sabendo respeitar essa exigência de tratamento indiscriminado.

Heródoto, ressaltamos ainda, não escreveu cidades que “são” grandes em meu tempo, mas que “eram” grandes. Por que essa preterização de seu presente? Não era essa uma maneira – vendo-se ele mesmo já no passado – de se dirigir às ‘pessoas do futuro’, que, por sua vez, deveriam tentar não esquecer que nada permanece no mesmo lugar? O futuro não está de forma nenhuma fixado, mas não é nunca inédito. Ou quem sabe esse pretérito imperfeito (epistolar, já foi dito), aparecendo no prólogo que apresenta e recapitula a empreitada (e redigido por último, como todo prefácio digno desse nome?), poderia ser já a expressão de um olhar retrospectivo lançado sobre o caminho percorrido. Nesse caso, ele teria vindo marcar o esvaziamento de um passado no próprio interior da posição do presente. A não-coincidência consigo mes-

(51) Heródoto, i, 5 (os destaques são meus).

mo tornara-se uma experiência cotidiana, e o tempo passou a introduzir descompasso entre as palavras e as coisas: quer excesso, quer falta, de umas em relação às outras. Daí a exigência de dizer *homoíos*.

De Demódoco a Heródoto, a passagem não foi nem imediata nem obrigatória, mas simplesmente possível. Em seu face a face com Ulisses, a figura de Demódoco permite, por um momento, que se perceba uma outra, a que, bem mais tarde, um certo Heródoto daria nome e fala próprios: a figura do historiador, com a operação historiográfica que acompanha seu nascimento.<sup>52</sup> Mas entre a fala épica e o discurso historiográfico, a *Odisséia*, que cantava a impossibilidade da epopéia, contava a descoberta fascinante e dolorosa da historicidade.

(52) Sobre essa operação, ou melhor, sobre essa dupla operação que expressam os verbos *ἱστορεῖν* e *σημαίνειν*, ver A. Sauge, *De l'épopée à l'histoire: Fondement de la notion d'histoire*, Francfort s. M.: Peter Lang, 1992; Nagy, 1990, p. 250-273; F. Hartog, 'Hérodote', em J. Brunschwig e G. Lloyd (orgs.), *Le savoir grec*, Paris, Flammarion, 1997, p. 702-708.

*Mito no lógos:  
o caso de Crespo ou  
o historiador em ação*

Começarei com algumas observações preliminares acerca de Heródoto e das divisões ou interações entre *mýthos* e *lógos*.

Como se sabe, a palavra *mýthos* raramente foi empregada por Heródoto (apenas duas vezes). Caracterizar um *lógos* (narrativa) como *mýthos* era para ele um meio claro de rejeitá-lo como duvidoso e inconvincente. Quando o termo *mýthos* aparece, vem cercado de um vocabulário bastante específico: o que os gregos afirmavam a respeito da ida de Hércules ao Egito (II, 45) é dito *anepisképtos* (sem a consideração devida) e *euéthēs* (tolo). Com que fundamento? Porque o que eles dizem contradiz a *phýsis* (natureza) e os *nómoi* (costumes) egípcios. A segunda ocorrência de *mýthos*, ainda mais famosa, trata do discutido problema do Oceano. Heródoto apressou-se em rejeitar o parecer de Hecateu, porque “se funda na obscuridade e dispensa refutação” (*es aphanēs tón mýthon aneneíkas ouk ékhei élenkhon*, II, 23). Situado em algum lugar além do que é visível, um *mýthos* não pode ser provado. Com o *mýthos* entra-se no reino da poesia [“Homero, penso eu, ou algum outro poeta mais antigo, inventou (*heureîn*) esse nome, Oceano”]. A própria escolha da palavra pretendia ser um sinal para o ouvinte ou o leitor.<sup>1</sup> Como reconhecer e rejeitar um *mýthos*? Usando a noção de *eikós* (plausível, provável) como ferramenta crítica; de modo geral, o termo *eikós* ajudava a escolher entre diferentes versões propostas e proporcionava um meio de organizar a lógica da narrativa.

Mas, como também se sabe, Hecateu abriu suas *Genealogias* com “Hecateu *mytheítai* (...)”, seguido de *táde grápho*: “Hecateu

(1) F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote: essai sur représentation de l'autre*, 2ª ed., Paris, Gallimard, 1991, p. 303-309; M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981, p. 99-104.

narra (...) eu escrevo".<sup>2</sup> Por isso, o mesmo Heródoto que usava *mýthos* para minar a validade das considerações de Hecateu sobre o Oceano chamou Esopo e Hecateu de *logopoiós* (fazedor de *lógos*), um epíteto não muito positivo (II, 143; II, 134). Não obstante, Heródoto sempre se refere à sua própria narrativa como *lógos* ou *lógoi*. Isso basta para indicar que a divisão entre os dois termos era instável e que, dependendo do contexto, seus significados podiam sobrepor-se. Parte de um *lógos* podia ser circunscrito e rejeitado como *mýthos*, e, ao mesmo tempo, o autor podia ser designado como *logopoiós*, ou seja, como alguém que expõe uma forma de conhecimento sem fundamento apropriado ou de impossível verificação.

Observado e admitido esse primeiro ponto pelos comentadores, os mesmos comentadores amiúde acrescentam imediatamente que o próprio Heródoto foi deveras um grande contador de casos [Aristóteles uma vez o chama de *mythólogos* (a propósito do Egito, em *De generatione animalium*, 756 b 6)], como se ele não pudesse abster-se de contar histórias, fragmentos de novelas, mitos, anedotas tediosas, especialmente sobre os bárbaros e quase todos os povos exóticos; como se fosse incapaz de resistir ao prazer do ouvido (para usar a expressão de Tucídides). Há também outra linha de interpretação, um pouco diferente e mais geral. Situado entre dois períodos, Heródoto já teria sido 'esclarecido', um *Aufklärer*, embora ainda não de todo:<sup>3</sup> representaria precisamente aquele que abriu caminho do *mýthos* ao *lógos*, mas em sua obra o anterior *Hintergrund* religioso estaria ainda bastante ativo. O destino humano permaneceria nas mãos dos deuses. À sua própria maneira, as *Histórias* ainda seriam a apresentação ou a verificação dos "caminhos que os deuses traçam para o homem".

(2) Hecateu, *F. Gr. Hist.*, I, F 1; F. Hartog, 'Écritures, généalogies, archives, histoires en Grèce ancienne', *Mélanges Pierre Lévêque* V, Besançon, Les Belles Lettres, 1990, p. 177-178; C. Jacob, 'L'ordre généalogique entre le mythe et l'histoire', em M. Detienne (org.), *Transcrire les mythologies: tradition, écriture, historicité*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 171-173.

(3) W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart, A. Kröner, 1940.

Após essas breves observações introdutórias, que delineiam um campo para a discussão, passo agora, depois de tantos comentadores, a um específico e famoso episódio (mas existe algum episódio ou mesmo alguma frase em Heródoto que hoje não seja famoso?): a história de Creso, cuja importância estratégica o próprio Heródoto marcou claramente, dado ser Creso o homem designado no prólogo como *aitios* (responsável): o primeiro a cometer *ádiika* (atos injustos) para com os gregos. Em vista disso, não é de fato espantoso que um especialista tenha recentemente sugerido que todo o episódio foi composto e escrito bem no fim da obra?<sup>4</sup> No que diz respeito a esses capítulos, impossível evitar uma hesitação inicial. Como chamá-los, uma vez reconhecido que formam um todo? 'Tragédia de Creso' ou, com Dumézil, 'romance de Creso', ou ainda 'contos', quer dizer, uma narrativa que combina elementos orientais e míticos com peças de sabedoria grega, tal como expressa por Sólon e formulada pelo oráculo de Delfos? Talvez mesmo algo como 'história de Creso' ou mito no *lógos*! Mas que mito e que *lógos*? Para quem e por quê?

## Creso, o oráculo e o historiador

Resenhando as tendências nos estudos míticos, dez ou quinze anos depois de *A invenção da mitologia*, de Marcel Detienne, Claude Calame clama por uma reavaliação em termos de gênero literário que conceda atenção especial ao contexto de enunciação, a como os nativos comportam-se ou reagem em relação a esses objetos discursivos. Revisitando o mito à luz da teoria da enunciação e da recepção, ele dá um passo adiante e propõe a noção de *mise en discours symboliques*.<sup>5</sup>

(4) D. Lateiner, *The historical method of Herodotus*, Toronto, University of Toronto Press, 1989, p. 122-123; ver também H. Erbse, *Studien zum Verständnis Herodots*, Berlin, W. de Gruyter, 1992, p. 10-30.

(5) C. Calame, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque*, Lausanne, Payot, 1996, p. 45-46.

## O que fazer com Creso?

No que concerne à história de Creso, diversas estratégias foram adotadas. Dumézil, por exemplo, leu o episódio como um 'apólogo', ou fábula ilustrativa, cujo significado se acha obviamente inscrito no contexto das três funções dumezilianas.<sup>6</sup> É porque o rei repete obstinadamente o mesmo erro que recebe tal lição em três seqüências (com a qualidade funcional de três sucessivos castigos). Seu 'pecado' é a *hýbris*, a soberba. Creso, assim, aparece como o "companheiro ocidental dos lendários pecadores do Irã e da Índia". De onde veio a história?, indaga Dumézil. Sua origem é lídia, frígia ou jônica?<sup>7</sup> Em todo caso, observou, houve uma reelaboração no sentido de historicizá-la, um processo não fundamentalmente diverso, imagino, do que Dumézil primeiro reconheceu no caso dos anais romanos.

Sem comentar especificamente seu sabor oriental, outro estudioso, Timothy Long, refere-se aos mesmos capítulos como 'contos', 'novelas acabadas', mas acrescenta que não está interessado nas distinções entre contos, fábulas e lendas. Sua análise desenvolve-se em torno do estilo de Heródoto, mais precisamente do uso de repetições. No capítulo final, esboça uma comparação com a tragédia grega, dando ênfase às diferenças.<sup>8</sup>

Sem focalizar extensamente Creso, mas tratando-o do modo ocasional, Gregory Nagy propôs há pouco tempo o que se aproxima de uma interpretação geral do empreendimento herodotiano como um todo.<sup>9</sup> O que me interessa antes de tudo em sua abordagem de Heródoto é o fato de se ter aqui um erudito especialista transitando, por assim dizer, da epopéia à história, ou do mito à história. Usualmente, a poesia não constitui o campo de exercí-

(6) G. Dumézil, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais: vingt-cinq esquisses de mythologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 67.

(7) *Ibid.*, p. 67.

(8) T. Long, *Repetition and variation in the short stories of Herodotus*, Frankfurt, Athenäum, 1987, p. 7.

(9) G. Nagy, *Pindar's Homer: the lyric possession of an epic past*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1990.

cio principal dos eruditos que se ocupam de historiografia e de Heródoto em particular. Em consequência, sempre que consideram a poesia, caminham no sentido inverso: da história para a epopéia ou da história para o mito. Em seu *Pindar's Homer*, que tem como subtítulo explícito *the lyric possession of an epic past*, Nagy põe em primeiro plano a noção de *aînos* (fala autorizada). E advoga, pormenorizada e eloqüentemente, o paralelismo entre a apropriação da epopéia mediante, respectivamente, o *aînos*, por Píndaro, e a *historia*, por Heródoto. O *aînos* é a essência da poesia lírica pindárica, e "mesmo se o *medium* de Heródoto não pode, na forma, ser chamado de *aînos*, é comparável ao *aînos* de um poeta como Píndaro tanto na *função* quanto no *conteúdo*".<sup>10</sup>

A palavra *apódeixis* (apresentação pública) – tal como usada por Heródoto – também foi um solo comum ao *aoidós* (mestre de canção) e ao *lógiος* (mestre do discurso). De acordo com Nagy, se para o *aoidós* o código de sua mensagem era o *aînos*, para o *lógiος*, que se expressava em prosa, a parte implícita de sua mensagem, o *aînos* [com seus derivados *aínigma* (enigma) e *ainíssomai* (eu digo enigmas)], deve ser buscada no registro poético – ou seja, em citações poéticas e oráculos delfícos, em particular. "A prosa de Heródoto", diz Nagy, "podia combinar-se com a poesia dos oráculos para transmitir a mesma espécie de mensagem transmitida pela poesia lírica de Píndaro."<sup>11</sup> Não estou de todo certo de ter ficado plenamente convencido por sua demonstração, mas não pretendo discutir essa questão agora.

Pode-se mencionar outra abordagem que dá atenção ao gênero literário, de modo diverso, porém. Refiro-me em primeiro lugar à tradição oriental das biografias, especialmente das *vitae* de reis, de Sargão a Ciro, e em segundo, no âmbito da tradição grega, às figuras dos Setes Sábios. É claro que as *Histórias* não se apropriaram diretamente nem copiaram esses gêneros ou padrões literários, mas a obra representa possíveis intrigas, linhas narrativas ou estilos diferentes. O que é novo nas *Histórias* de Heródoto, contudo, é não terem sido escritas em louvor de reis, que não

(10) *Ibid.*, p. 329.

(11) *Ibid.*, p. 326.

eram nem os heróis nem os leitores implícitos de seu *lógos*.<sup>12</sup> O episódio de Creso construiu-se no ritmo de uma composição circular. Sua história é de conquista e comando (*arkhé*, I, 6 e I, 92). Tão logo tornou-se rei, Creso teve como único propósito guerrear e conquistar. O tradicional padrão de *Vita* (o oriental) parece modificado para adequar-se a esse objetivo exclusivo. É o ímpeto de conquista que faz avançar a narrativa. Tendo sido o primeiro a construir um império, Creso abre, nas *Histórias*, o tempo dos conquistadores. E, mesmo depois de seu fracasso, permaneceu um conselheiro nas conquistas, repetindo para Ciro o mesmo raciocínio (incorreto), com os mesmos maus resultados (de vez que Ciro encontrou a morte quando subjugava os massagetas).

Antes de encerrar esse breve levantamento, mencionarei, embora não se refira a Creso, a análise proposta por Claude Calame de outro episódio, de certa maneira mais complexo: a fundação de Cirene. Como Heródoto contou essa história? Por que, indaga Calame, Heródoto 'mitificou' a narrativa, deixando totalmente de mencionar quer as histórias lendárias relatadas por Píndaro, quer a história historizante que tomava como ponto de partida inquietações políticas reais? Deixando de lado as respostas sugeridas por Calame, vou concentrar-me no que os dois episódios têm em comum: o papel dos oráculos. Em relação a estes, diz Calame, tem-se a impressão de que desempenham um papel essencialmente narrativo: tendem a "reinsérer na tradição da grande poesia épica a descrição em prosa de eventos e ações que não tiveram outro motivo além da vontade humana ou de circunstâncias materiais".<sup>13</sup>

Ao conferirem sentido à ação narrativa, os oráculos assumiram para a audiência das *Histórias* uma função cognitiva. Estamos no direito de perguntar se sua forma muitas vezes poética não se destinava, de um ponto de vista narrativo, a suprir as deficiências da prosa em uma história que aspirava a ser épica.<sup>14</sup>

(12) P. Payen, *Les îles nomades: conquérir et résister dans l'Enquête de Hérodoté*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1997, p. 60-62 e, particularmente sobre a associação entre Creso e Ciro, vistos como os primeiros conquistadores, p. 219-228.

(13) Calame, *op. cit.*, p. 151.

(14) *Ibid.*, p. 153.

Assim, desde que se encontra em jogo uma apreciação do papel da referência poética ou épica, as análises tão diferentes de Nagy e Calame convergem.

## Enárgeia e ditos oraculares

O material colhido, tratado e retrabalhado por Heródoto nesses capítulos é obviamente tão abundante e rico que a questão é como se orientar em meio a esses pedaços de narrativa que seguem vários padrões e pertencem a diferentes gêneros literários. A essa multiplicidade correspondem, da parte dos comentadores modernos, várias análises, não menos múltiplas e heterogêneas. Focalizando o modo como Heródoto armou a seqüência de Creso e tratou seu material, poderemos encontrar uma sugestão de como ele realmente procedeu como historiador?

Primeiro, o onipresente oráculo: por que ele intervém como instrumento privilegiado da revelação divina? Talvez atue como intermediário entre os homens e os deuses, um papel mais plausível e portanto mais crível que as diretas, visíveis e constantes intervenções dos 'anteriores' deuses homéricos. Sem as suas intervenções (nos limites fixados pelo destino), a narrativa épica, como se sabe, não poderia avançar: nenhuma batalha ser definitivamente ganha, nenhum fim definitivo ocorrer. Mas o tempo da epopéia e dos heróis agora estava encerrado.

Qual era, nessa época, o modo de epifania dos deuses? "É tremenda a aparência dos deuses" (*enargeis*, *Iliada*, XX, 131), diz Hera, no temor de que Apolo interviesse contra Aquiles e, em consequência, o herói ficasse atemorizado. Quando Ino dá o véu mágico a Odisseu, ordena-lhe imediatamente "olhar para o outro lado"; uma vez desembarcado a salvo, ele devolve o amuleto (*Odisseia*, V, 330). Na *Iliada*, os deuses manifestam sua presença principalmente por meio da voz. Na *Odisseia*, por outro lado, a divindade revela-se fisicamente, mas disfarçada: Atena aparece com frequência, mas sob diferentes disfarces (III, 421; VII, 201; XIII, 225).<sup>15</sup>

(15) P. Pucci, *Odysseus polytropos: intertextual readings in the Odyssey and the Iliad*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1987, p. 110-123.

Em todo caso, para expressar essas manifestações divinas, Homero utiliza a palavra *enargés* (composta de *en*+*argós*): 'em plena luz', 'verdadeiramente'.<sup>16</sup> É uma maneira de expressar a epifania. Ou o deus ou a deusa se faz visível só para uma pessoa, sem que os demais nada vejam, como Atena para Odisseu, ou o brilho da presença divina é tão ofuscante – pelo menos demasiado brilhante para olhos humanos – que a divindade sequer pode ser vista. *Enargés* designa o modo de visibilidade do que não se pode ver, do que os mortais já não podem ver ou olhar [contudo, os deuses na *Odisséia* visitam, "visíveis em pessoa" (*enargeis*), os banquetes dos feácios e dos etíopes, onde Poseidon comparece como hóspede regular]. Mas no mundo dos humanos, "homens comedores de pão", a distância que separava mortais e imortais já tinha aumentado muito, não obstante os deuses ainda quisessem manifestar-se aos heróis por quem zelavam. Naturalmente, esse era também um mundo em que os adivinhos, como mediadores, estavam presentes e ativos.

Com a 'época' do oráculo de Delfos – pelo menos em Heródoto –, o divino já não parece tão visível, ou menos acessível à visão, de sorte que as palavras se haviam tornado ou tendiam a tornar-se o principal e mais efetivo *medium*. Mais tarde, seguindo a via aberta pelos sofistas e a retórica, a *enárgeia* iria tornar-se um produto do próprio *lógos*.<sup>17</sup> Mas por enquanto o divino parece que se manifestava cada vez mais por palavras: aparições e sonhos necessitavam de intérpretes e explicações, ou seja, de palavras. Se não era o meio exclusivo de comunicar-se com o mundo superior e invisível, a consulta oracular parecia ser o regular ou 'civilizado'. Procedia mediante o estabelecido protocolo de perguntas

(16) P. Chantraine, 'Enargés', *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1990, p. 345. Um sonho também pode apresentar-se como *enargés*: *Odisséia*, IV, 841, *enargés óneiron*, sobre o fantasma enviado por Atena a Penélope, com a aparência de sua irmã. Heródoto, VIII, 77: do oráculo de Bacis diz Heródoto que fala claramente (*enargéas*).

(17) G. Zanker, 'Enárgeia in the ancient criticism of poetry', *Rheinisches Museum*, 124 (1981), p. 297-311; C. Calame, 'Quand dire c'est faire voir: l'évidence dans la rhétorique antique', *Études de lettres: bulletin de la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne et de la Société des Études de Lettres*, outubro-dezembro (1991), p. 3-22.

e respostas, tal como os presságios, porém as sentenças oraculares eram signos que exigiam interpretação.

A exemplo dos 'velhos' deuses da epopéia, os oráculos 'modernos' não podiam ultrapassar os limites fixados pelo Destino. "Ninguém pode escapar à sorte a si destinada, nem mesmo um deus" (*tên peproménen moíran adúnatá esti apophugeîn kai theôî*), responde a Pítia às demandas e aos protestos de Cresos (I, 91). Eles deixavam uma margem, um espaço aberto à discussão e à ação, ou seja, para a cegueira, o orgulho, a obstinação, a recusa de toda discussão, o malogro e a tragédia. No contexto grego, interpretar não era ler ou decifrar algo escrito pelos deuses. Os deuses gregos não escreviam, e os exegetas de modo algum eram leitores peritos. Era antes uma questão de calcular e dar sentido às palavras que o oráculo primeiro proferia (e só depois se escreviam), produzindo o que parecia ser a 'melhor' interpretação (que não necessariamente se mostraria a 'correta').

### *Semainein*

Depois de ter mapeado brevemente os modos pelos quais os deuses deviam manifestar-se, a distância que separava o 'tempo dos deuses' do 'tempo dos homens', o tempo das epifanias (*enárgeia*) do tempo dos oráculos, voltemos a Cresos. Quando Odisseu navegou até as portas do Hades para consultar Tirésias, o adivinho predisse tudo o que iria acontecer com ele: seu retorno, a nova partida e, por fim, sua morte. Tirésias conhecia ou via "num relance" o fim (*teleuté*) e todo o percurso que levava a ele. Da mesma forma, Proteu era capaz de contar a Menelau qual seria seu destino final (as ilhas dos Bem-aventurados). Eles viam o que fora e o que seria.

Confrontado com as interrogações de Cresos, Sólon não estava em condições de conhecer o fim (*teleuté*) ou o caminho que conduziria a ele, mas sabia que se tinha de esperar até o fim para arriscar uma avaliação geral de um destino humano. Sabendo que não sabia, Sólon, não obstante, ocupa uma posição quase oracular *vis-à-vis* de Cresos, que compreendeu tarde demais, na pira, a justiça de resposta de Sólon: "Nenhum homem vivo é afortunado

do" (Heródoto, I, 86). E persuadiu Ciro de que nos negócios humanos a estabilidade jamais pode ser alcançada (*oudén (...) asphaléos ékhon*).

Exatamente como Sólon, Heródoto sabia quão fundamentalmente instáveis são as cidades dos homens (*ástea anthrópon*). Toda a história de Creso, pontuada pelos ditos da Pítia, desenrola-se como se fosse, pode-se dizer, a projeção do ponto de vista de Apolo. Mas o deus ou o adivinho viam tudo de uma vez só e sinopticamente, desde o erro original, cometido por Gíges, o antepassado, até o próprio Creso, quinto descendente, agora confrontado com o rei Ciro. Em troca, o historiador (que nesse caso também conhecia o final, tal como o leitor) não tinha outra opção além de converter a *synopsis* em uma *diégesis*, uma narrativa contínua, em que as repetidas intervenções da Pítia eram os fios condutores do enredo ou, para usar uma imagem diferente, desempenhavam o papel de um princípio de periodização (os oráculos sucedem-se uns aos outros). Daí as funções do oráculo como um padrão organizador da narrativa, um reservatório de sentido e um princípio de inteligibilidade, com a frase familiar: "Pois era necessário que a desgraça tombasse sobre ele".

Creso está sempre consultando, quer demais, quer – em um único caso crítico – não o bastante, mas de todo modo em excesso: como bárbaro, parece não saber exatamente como usar os oráculos com propriedade. Ele, por assim dizer, 'compra' o oráculo (e os cidadãos de Delfos) e, depois de testar os diferentes santuários, dá como certo o que é dito por Apolo, como se fosse imediatamente claro, em primeira instância, sem duplo ou oculto sentido. Um consulente grego 'normal' pediria ao deus para indicar qual dos dois caminhos possíveis poderia ser o melhor, raciocinando no contexto de uma lógica binária.<sup>18</sup>

Uma vez reconhecido o oráculo como fio condutor (e enganador) da narrativa, vemos os diferentes *lógoi*, por assim dizer, tomarem sua posição respectiva ao longo desse eixo, desde a primeira falta de Candaules até o cumprimento final do oráculo original. A oscilação mais forte e a mais ligeira entre *adikía* (injusti-

ça) e *tísis* ('reparação', vingança) são pontuadas e dramatizadas pelos oráculos. A história pode então ser entendida como o intervalo de tempo entre esses dois pólos e como algo similar ao adiamento da cólera divina. Os oráculos apontam o caminho e o historiador inscreve sua obra nesse movimento, tomando a medida dessa distância, tornando-a visível e inteligível por meio de sua narrativa. Assim, toda a história de Creso pode ser entendida como um longo exemplo ou – outra possível forma de descrevê-la – um grande oráculo histórico.

Quais os sentidos de *semaínein* nas *Histórias*? 'Significar', em todas as acepções da palavra, quer dizer 'expressar', 'transmitir', 'interpretar' o que se viu ou o que alguém mais viu (em sonho). *Semaínein* também significa ser capaz de indicar, por exemplo, as distâncias da estrada real do mar até Susa, como se dizia que Tirésias e Proteu conheciam os caminhos e as distâncias no mar.<sup>19</sup> Mais precisamente, *semaínein* pertencia ao vocabulário da adivinhação.<sup>20</sup> Homero e Hesíodo, diz Heródoto, "ensinaram aos gregos a genealogia dos deuses (...) e descreveram sua figura" (*eídea (...) seménantes*, II, 53). Por último, mas não menos importante, Heródoto aponta (*seménas*) o homem que primeiro agrediu os gregos. Como diz Nagy: "Quando Heródoto indica (*semaínei*), narra indiretamente as ações dos deuses por meio da narração direta das ações dos homens", mas ao mesmo tempo apóia-se em seu próprio conhecimento.<sup>21</sup>

Então, com a morte do persa Artáctes, chegam ao fim as *Histórias*. Por que Artáctes? Em parte porque, na verdade, ele não era um bom sujeito, e sim um homem *deinós kai atásthalos* ("terrível, sagaz, insano"). Mas acima de tudo porque ele ofendeu o herói.

Protesilau, confiscando em benefício próprio a propriedade sagrada (*témenos*) deste. E quem era Protesilau? Arrolado no Catálogo das Naus da *Iliada*, era lembrado como o primeiro aqueu (grego) a ser morto, quando saltou no litoral troiano. Capturado pelos atenienses que sitiavam Sestos e preso, Artáctes recebeu um sinal de Protesilau: "*Téras (...) emoi semaínei*", diz Artáctes,

(18) J.-P. Vernant e outros, *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974, p. 17-19.

(19) Heródoto, VIII, 8, 21, 79; IV, 99; V, 54.

(20) Heródoto, I, 34, 78; IV, 179; VIII, 37.

(21) Nagy, *op. cit.*, p. 273.

“é a mim que Protesilau de Eleu anuncia que, embora morto e seco, tem o poder concedido pelo céu de vingar-se de mim, que o lesei” (IX, 120). Finalmente, Artaíctes e seu filho foram executados (crucificados e apedrejados) exatamente onde Xerxes atravessara o estreito, mas na margem europeia. Sua morte expiatória também é claramente uma resposta, longamente retardada, à de Protesilau. O longo ciclo aberto com a guerra troiana (e a morte de Protesilau) findou com o castigo de Artaíctes. Ao recordar o destino de Artaíctes e o derradeiro *téras*, Heródoto é, pela última vez nas *Histories*, aquele que *semaínei*, tornando visível a ‘longa duração’ da cólera divina.

O último *semaínein* ecoa claramente o primeiro, apontando Creso como o primeiro a ofender os gregos. Quais as relações entre ambos, o da abertura, herodotiano, ‘histórico’ ou ‘profissional’ e o último, heróico e protesilaico? Eles parecem duplicar-se mutuamente, ou melhor, produzir um efeito de reverberação: Creso abre, Artaíctes encerra, Protesilau *semaínei*, Heródoto também *semaínei*. E, claro, este último é o arquiteto das *Histories*.

Assim, a multiplicidade de formas ou gêneros narrativos, a pluralidade de níveis explicativos ou de relações causais, é o que o episódio de Creso mostra; ou antes, ele é feito de tal multiplicidade e pluralidade, sua textura e, eventualmente, seu sentido derivam disso. Um episódio não monódico, mas polifônico, com interações, ecos, mas também incongruências e mesmo discrepâncias entre as diferentes linhas, fios ou níveis, cujo único denominador comum é a inescapável instabilidade de tudo.

### *Semaínein/historeîn*

*Semaínein* introduz, sugiro eu, o ponto de vista do deus e conduz ao problema de quem é *aitios* (‘responsável’). Assim, andamos evidentemente em território de Apolo. O oráculo *semaínei* e o primeiro historiador apresentam-se como aquele que *semaínei*, que ‘significa’ o passado. É exatamente como Aristotéles retrospectivamente definiu a arte de Epimênides: ele é “o que não aplica a adivinhação ao que está por acontecer, e sim ao que já aconteceu e entretanto permanece obscuro” (*Retórica*, 1418a, 21-26).

Mas no caso de Heródoto – e não se trata de uma diferença irrelevante – o que fundamentalmente o autorizava a *semaínein* era o que ele conhecia pessoalmente: seu próprio conhecimento. Em relação a Creso, Heródoto atribui a si a mesma posição de Sólon, porém de um Sólon que não apenas sabia que se tem de esperar até o fim, mas que de fato conhecia o fim, assim como o começo. Tal como o historiógrafo moderno, que, comissionado por um príncipe, procurava ver os eventos com os olhos de seu patrão, ocupando, ao menos por algum tempo e em termos narrativos, ‘sua posição’,<sup>22</sup> Heródoto tencionava ver *como* Apolo adotar seu ponto de vista, mas, para fazê-lo, tinha de expressá-lo, ou convertê-lo em palavras ou sentenças, vale dizer, em uma narrativa. Situado *post eventum*, o historiador retrocedeu da consumação ao primeiro pronunciamento oracular. Mas organizou seu *lógos* como se fossem as sentenças oraculares seu efetivo ponto de partida, com os equívocos interpretativos e as bifurcações de que resultam o suspense e o movimento dramático da narrativa: tornou visível para o leitor (que também conhece o fim) a cegueira do ator que fez as escolhas erradas, uma após outra, incapaz de fugir ao profundo e lento processo que levava, no final das contas, da *adikia* à *tísis*. De certo modo, procedeu como o historiador moderno, que organiza sua narrativa como se estivesse realmente partindo do passado para chegar ao presente, utilizando com maior ou menor cautela ou sofisticação a conveniente explicação *post hoc propter hoc*.

Um ‘moderno’ Epimênides, talvez, mas Heródoto nunca foi visto e de modo algum se apresentou como um adivinho. Se conservou algo desse ofício ou conhecimento, utilizou-o de maneira diversa, com uma agenda própria. Para falar em linguagem diferente, manteve o aspecto formal dessa prática (intelectual, mas além disso com uma dimensão social), empregando-a, porém, diversamente,<sup>23</sup> pois a ação de *semaínein* parece baseada em seu próprio conhecimento.

(22) L. Marin, *Le portrait du roi*, Paris, Minuit, 1981, p. 90-91.

(23) Tomo de empréstimo livremente, de um contexto muito diferente, essa noção de ‘formalidade’ de uma prática, empregada por M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 165-167.

Após haver assinalado o caráter escassamente operativo da divisão *mýthos/lógos* nas *Histories*, concentrei-me, a exemplo de numerosos comentadores, no episódio de Creso. A importância desse episódio é inegável: sua extensão (91 capítulos) e localização (bem no começo da obra) indicam-no amplamente. Não obstante, ele desconcerta porque parece marcar uma 'regressão' em vista das ambições históricas do prólogo. Ali, o historiador, apoiando-se em seu próprio conhecimento, situa em Creso o começo de sua narrativa, designando-o como o responsável pelas hostilidades entre os gregos e os bárbaros. É como se o *mýthos*, posto de lado por algum tempo, retornasse, obscurecendo os limites recém-fixados pelo narrador, e quase voltasse a ocupar o novo *spatium historicum*.

Todavia, como se viu, tal abordagem impede-nos de compreender o contexto intelectual do momento herodotiano. A repetida consulta ao oráculo pítico desempenha pelo menos um triplo papel. Assegura, para exprimir-se à maneira de Nagy, a "posse histórica de um passado épico". Mais precisamente, caso se adote a ênfase de Calame em suas funções narrativas e cognitivas, os oráculos constituem um meio de "reintroduzir a descrição em prosa na tradição da grande poesia épica". De um ponto de vista epistemológico, enfim, como pôde ter sido formulado o projeto intelectual de Heródoto? A que questão ele buscou dar resposta? Como conseguiu produzir uma epopéia quando já não era possível fazê-lo? O que deveria substituir os esquemas poéticos da epopéia? O que poderia substituir a visão da Musa? Em um mundo em que a ação narrativa não era mais pontuada, como na *Iliada*, por epifanias divinas, o oráculo oferecia um modo de intervenção dos deuses mais 'verossímil'. Além disso – e de modo nenhum irrelevante –, também era uma oportunidade para se conferir sentido a um longo período de tempo: entre a falta e o castigo, a história tornava-se a manifestação progressiva das delongas da cólera divina. E dotando a si mesmo da capacidade de *semainein*, o primeiro historiador conservava algo (não o conteúdo, mas antes a forma) do antigo saber do adivinho. Assim, pretender estar em condições de apontar Creso como o 'responsável' significava ser capaz de remontar ao delito original de Creso e, ao mesmo tempo, deixando de lado as explicações racionalizantes propos-

tas pelos *lógoi* persas, de declarar que "minha história começa precisamente com Creso".

*Semainein* (*significar*) era uma maneira de lidar com o invisível, de trabalhar na fronteira entre o que se viu e o que não se viu, o que se podia e não podia ver. A outra maneira era *historein*, que não deixava de ser, em um registro diferente, um processo intelectual de lidar com o invisível.<sup>24</sup> Com *semainein*, era a figura do adivinho que se punha em primeiro plano, apontando para os deuses, lembrando os signos de sua intervenção nos negócios humanos, tornando visível e legível, pela narrativa, o invisível e, em última análise, a estrutura divina do que aconteceu (*tà genómena*).

(24) F. Hartog, 'Hérodote', em J. Brunschwig e G. E. R. Lloyd (orgs.), *Le savoir grec*, Paris, Flammarion, 1996, p. 702-708.

*O caso grego:  
do ktêma ao exemplum  
passando pela  
'arqueologia'*

Todos conhecem a fórmula ciceroniana sobre a história, fornecedora de exemplos e 'mestra da vida' (*magistra vitae*). O orador nada mais fazia aí que dar forma em latim a uma definição da história já conhecida antes dele e que seria retomada e repetida pela historiografia ocidental até a época moderna. Basta ler o prefácio do grego Políbio (século II a. C.) para convencer-se disso. Ao assumir a tarefa de compreender como Roma conquistara quase todo o mundo habitado em pouco mais de meio século, este lembrara em seu prefácio que a história era uma arte, ou mesmo uma ciência, da ação e da ação sobre si mesmo. Pelos exemplos que fornece, com efeito, ela era útil ao governo e um auxílio para suportar as vicissitudes da existência. Era filosofia moral e política. Essa concepção permaneceria válida, no geral, até o fim do século XVIII; mesmo depois continuaria, por vezes, a ser invocada, ao menos nos prefácios! As poucas páginas que se seguem pretendem apenas indicar em que contexto e como os historiadores gregos foram levados a essa formulação, que, se assim se pode dizer, não fazia parte da lista de encargos do 'pai' da história (para citar de novo Cícero), cujo primeiro cuidado fora, rivalizando com a epopéia, lutar contra o esquecimento e construir um lugar de palavra 'próprio'.

Heródoto, historiador das guerras médicas e das vitórias das cidades isonômicas ou democráticas, jamais teve, de nenhuma maneira, um *status* comparável ao de um clássico como o *Chunqiu*, reputado como da lavra de Confúcio. Além disso,

composta em um período de perturbações, a Crônica dava o quadro intelectual em que o Sábio refletira sobre essa desordem, fornecendo, mediante referências históricas precisas, os elementos de um programa político de retorno à ordem.

Essa era precisamente, como indicou aqui mesmo Christian Lamouroux, uma das razões de sua releitura sistemática por Uyang Xiu (1007-1072). Confrontado também ele com uma situação de desordem, esse funcionário, simultaneamente historiador e homem de ação, havia se preocupado em propor um programa político que operasse colocando em paralelo o passado e o presente.

Na Grécia, o aedo homérico, por meio de seu canto incessantemente retomado, conferia aos mortos heróicos uma glória (*kléos*) imortal. Heródoto quis impedir que as marcas da atividade dos homens, do que eles haviam dito, construído, realizado, se apagassem ao deixarem de ser relatadas.<sup>1</sup> Tucídides, por sua vez, ao decidir “pôr por escrito”, desde seu início, uma guerra que sabia dever ser “a maior” de todas, entendeu oferecer seu relato como um “*ktêma* (aquisição) para sempre”. Do *kléos* ao *ktêma*, o deslocamento é sensível. O tempo da epopéia efetivamente terminara. Dali em diante não se tratava mais de preservar do esquecimento as ações valorosas, mas de transmitir aos homens do futuro um instrumento de inteligibilidade de seu próprio presente: a *Guerra do Peloponeso*, constituída, como tipo ideal, por seu primeiro (e também último) historiador. Ela não era absolutamente um instrumento de previsão do futuro, mas se pretendia uma ferramenta para a decifração dos presentes vindouros, pois, considerando-se o que são os homens por natureza (*tō anthrōpinon*), outras crises análogas não deixariam de irromper no futuro.<sup>2</sup> Era a permanência da natureza humana que, para Tucídides, fundava a exemplaridade desse conflito (iniciado em 431 e terminado em 404, entrecortado de períodos de trégua), denominado por ele – para sempre – a *Guerra do Peloponeso*.

À diferença dos logógrafos, acusados de cederem ao prazer do ouvinte e de só trabalharem em função do curto momento de suas *performances* públicas, ele não visava a seduzir o ouvido, mas apenas a ser útil. Não desejava uma “produção de aparato para um auditório de momento”.<sup>3</sup> Essa história do presente só teria

(1) F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*, 2ª ed., Paris, Gallimard, 1991, p. IV-VI.

(2) Tucídides, I, 22, 4.

(3) *Id.*, *ibid.*

pleno sentido se, firmemente ancorada na escrita e ultrapassando os estritos instantes de sua apresentação ao público, mantivesse, por assim dizer, os olhos fixos no futuro. Como se Tucídides dissesse a seus contemporâneos:

Compreendi que se procedo como procedo é porque me dirijo desde já aos que virão depois de vós, ou só me dirijo a vós na medida em que partilhais com os homens do futuro uma comum natureza humana. Não espereis de mim, portanto, belas histórias, de resto inverificáveis ou mesmo decididamente falsas.

Sutil *captatio*, em forma de denegação! Curiosamente, esse tipo de história à base de genealogias ficaria associada à idéia de prazer. O sofista Hípias de Élis, que reencontraremos daqui a pouco, não se fazia de rogado para dizer que os esparciatas adoravam que lhes recitassem genealogias; do mesmo modo, Políbio, no século II, associaria sempre a história genealógica ao prazer do ouvinte.<sup>4</sup>

O saber deve fundar-se na autópsia e organizar-se com base nos dados que esta proporciona. Dos dois meios do conhecimento histórico, o olho e o ouvido, só o primeiro pode conduzir a uma visão clara e distinta (*saphôs eidénai*). Além disso, é preciso usá-lo bem: a autópsia não consiste num dado imediato; convém filtrá-la mediante todo um procedimento de crítica dos testemunhos, a fim de estabelecer os fatos com tanta exatidão quanto possível. O ouvido, em compensação, jamais é seguro, pois o que se propaga e transmite não foi verificado (como sobre uma pedra de toque). Não se pode, por princípio, depositar confiança na memória, que esquece, deforma ou cede, no momento da exposição, à lei do prazer que regula a passagem da boca ao ouvido. Quando Nícias, o chefe da expedição ateniense à Sicília, queria advertir a cidade de sua situação crítica, normalmente enviava mensageiros. Mas temendo, diz Tucídides, que estes tivessem uma falha de memória ou que se deixassem levar a dizer não a realidade, mas o que a multidão desejava ouvir, redigiu uma carta. Assim, sem tela ou deformação, os atenienses poderiam “tomar uma de-

(4) Platão, *Hípias maior*, 285 d; Políbio, IX, I, 4.

cisão em plena verdade". Das deformações da memória, Tucídides fornece numerosos exemplos, aliás sem esperança de retificá-las, pois sempre se preferem as idéias feitas à "pesquisa da verdade".<sup>5</sup> Eis por que só existe história científica do presente.

O passado, por sua vez, não é verdadeiramente cognoscível. É o que demonstram os primeiros capítulos do livro I, conhecidos pelo nome moderno de 'arqueologia', em que Tucídides realizou a façanha de apresentar ao mesmo tempo a exposição mais clara dos tempos antigos e a demonstração mais cabal de que não se pode fazer verdadeiramente a história desses tempos.

De fato, no que concerne ao período anterior [à guerra presente] e às épocas ainda mais antigas, não se pode alcançar um conhecimento claro, em vista do recuo no tempo; contudo, pelos indícios que, no curso das investigações mais extensas, me permitiram chegar a uma convicção, julgo que nada então assumiu grandes proporções, tanto as guerras quanto o resto.<sup>6</sup>

Ao *légetai* ('diz-se que') dos logógrafos e de Heródoto, que contavam o que se diz, Tucídides opôs o *pháinetai* ('parece, torna-se visível que'), mas essa luz incerta sempre era algo a produzir: a partir do presente, medindo-se os acontecimentos do passado à luz de eventos contemporâneos e fundando-se na marcação e na reunião de indícios (*semeia*) convergentes. Assim, o império ateniense (com seus três componentes, as muralhas, a esquadra e o dinheiro) serviu de modelo para retrair a história do passado: desde sempre, é a mesma história que vai desenrolando-se, simplesmente antes jamais se dispôs de tantos barcos, de tantas cidades fortificadas e de tanto dinheiro. Meditação sobre o poder (*dýnamis*), a 'arqueologia' é inteiramente sustentada por uma teoria do progresso que ecoa nas reflexões contemporâneas sobre o mesmo tema.<sup>7</sup> Mas ao cabo de sua inquirição (o vocabulário judiciário é, com efeito, recorrente), o historiador não atinge a evi-

(5) Tucídides, VII, 8, 2; I, 20, 1-3.

(6) *Id.*, I, 1, 2.

(7) J. de Romilly, 'Thucydide et l'idée de progrès', *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 35 (1966), p. 143-191.

dência da autópsia; a exemplo do juiz, que procede por reunião de indícios, ele alcança somente, e na melhor hipótese, a *pistis* ('convicção').

O esclarecimento do passado requer a intervenção constante do historiador para 'descobrir' os fatos e raciocinar sobre os indícios. O presente, em contrapartida, parece falar ou dar-se a ver por si mesmo, e o historiador se apaga.<sup>8</sup> Tucídides restringiu o campo da história ao presente, e seu objeto, à história política da Grécia. Heródoto havia consagrado quatro livros de suas *Histórias* aos bárbaros. Para Tucídides, estava entendido de uma vez por todas que "o mundo grego antigo vivia de maneira análoga ao mundo bárbaro atual".<sup>9</sup> Esse jeito expeditivo de pôr no mesmo plano os gregos de outrora e os bárbaros de hoje era um modo de desvalorizar tanto o passado quanto os bárbaros. O tempo dos bárbaros era o dos gregos de outrora, e o passado dos gregos não mais interessante que o presente dos bárbaros. Reencontram-se aqui as duas temporalidades de Heródoto, com um tempo feito de progresso e acumulação, de um lado, e um tempo estagnante e repetitivo, de outro.

Esse mesmo ponto de vista exclusivo do presente levou-o a considerar o passado como contínuo e igualmente cognoscível (ou incognoscível). Para ele, Minos foi "o mais antigo personagem conhecido a ter uma frota e conquistar o domínio do mar": representava a primeiríssima realização do modelo de império. Era isso que lhe dava seu lugar e sentido na evolução da história grega. Para Heródoto, em contraste, Minos situava-se do outro lado da divisão entre tempo dos deuses e tempo dos homens, pois foi mesmo a seu propósito que ele traçou essa distinção. "Polícrates [o tirano de Samos]", escreveu,

foi o primeiro grego que, a nosso conhecimento, sonhou com o império dos mares – deixo de lado Minos e os que, antes dele, se houve algum, reinaram sobre o mar –, o primeiro do tempo que se denomina tempo dos homens.<sup>10</sup>

(8) N. Loraux, 'Thucydide a écrit la guerre du Péloponnèse', *Méris*, I, (1986), p. 139-161.

(9) Tucídides, I, 6, 6.

(10) Heródoto, III, 122. O que se traduz por 'tempo' é *geneê*, ou seja, exatamente 'geração'.

Nem Heródoto nem Tucídides puseram em questão a existência de Minos, mas o primeiro relegou-o para além do círculo de seu saber, enquanto o segundo incluiu-o em seu quadro dos progressos do poderio grego, que tinha como ponto final (e de partida) o presente.

Mas eis que esse presente ateniense, seguro de si e imperialista, se encontrava mergulhado na guerra, "esse senhor de modos violentos", em uma crise sem precedentes, na qual todas as certezas vinham a vacilar.<sup>11</sup> E essa descoberta operava-se justamente na obra de um homem que se tornara o teórico mais conseqüente de uma história no presente, fundada na autópsia e inscrita numa teoria do progresso. Sob esse ponto de vista, é difícil não conferir ao inacabamento da *Guerra do Peloponeso* um valor ao menos simbólico.<sup>12</sup> Dois tempos fortes, particularmente dramáticos, descrevem essa crise, esforçam-se por alcançar seus impulsos psicológicos profundos e apreciar seus efeitos. Com a epidemia de peste, Atenas experimentava um flagelo que vinha pôr em questão a própria ordem da cidade: a doença (*nósema*) desembocava na anomia. O número de cadáveres fez que fossem transtornados todos os costumes funerários: desembaraçava-se dos mortos não importava como. Vivía-se no instante, sem nada mais respeitar, lei humana ou divina, ávido de satisfações rápidas.<sup>13</sup> Esse brusco ataque aos fundamentos da vida civilizada devia-se, no caso de Atenas, a um fator exógeno (a doença viera da Etiópia), mas os corcíreus não tinham sequer essa desculpa. O mal, a *stásis*, para dar-lhe seu nome próprio, que corroía os vínculos sociais até o âmago, era completamente endógeno: uma doença da cidade mesma. Essa epidemia, que via aristocratas e democratas lançarem-se uns contra os outros numa guerra impiedosa, começou na Córcira, mas "logo ganhou, por assim dizer, o mundo grego inteiro". Essa guerra civil transtornava tudo: não só as leis, mas também as regras mais elementares do intercâmbio entre humanos, sem as quais nenhuma sociabilidade é possível, e até o sentido usual das palavras. Não restava mais que a natureza humana

(11) E. Lévy, *Athènes devant la défaite de 404*, Paris, Belfar, 1976.

(12) O livro VIII, inacabado, termina em 411.

(13) Tucídides, II, 52-53.

entregue a si mesma.<sup>14</sup> Todo o universo da cidade e tudo que havia feito a confiança do presente em sua superioridade não passavam de ruínas. Bastava que a *pólis* houvesse podido perecer uma vez para que doravante ela se soubesse mortal. Tucídides teria de continuar a escrever sabendo disso. A autópsia era por vezes difícil de suportar, e o senso de história tinha-se obscurecido sensivelmente.

Obra única, a *Guerra do Peloponeso* por certo dá testemunho daquilo que foi provavelmente a mais alta ambição intelectual alguma vez concebida pela historiografia. Depois dela continuou-se a escrever história, escreveu-se-a mesmo cada vez mais, porém o historiador tornou-se mais modesto. Afinal, Atenas não pereceu, mas foi duramente derrotada. Seria esse o fardo que o século IV deveria carregar.

## O século IV, a onipresença do passado, a imitação

Ao otimismo do século V, que espalhava sobre o mundo um olhar curioso e ousado ou simplesmente seguro de si, sucedeu uma cidade vencida, inquieta, nostálgica de um passado de grandeza que muitos podiam ter interesse em idealizar. Se antes de 431 o presente dominava, após 404, em Atenas, o zelo pelo passado prevaleceu. Já em 411, no momento do golpe de Estado oligárquico, Clitofonte propusera que "os comissários eleitos [uma comissão de trinta membros] devessem além disso procurar as leis dos ancestrais, de quando Clístenes instituiu a democracia".<sup>15</sup> Clístenes ainda era o instaurador da democracia. Em 403, mal restabelecida esta, um decreto precisou: "Os atenienses serão governados de acordo com os costumes dos ancestrais, usarão as

(14) *Id.*, III, 82-84.

(15) Aristóteles, *Constituição dos atenienses*, 29, 3. M. I. Finley, 'La constitution des ancêtres', em *Mythe, mémoire, histoire*, Paris, Flammarion, 1982, p. 212-215 [trad. portuguesa 'Mito, memória e história', em *Uso e abuso da história*, São Paulo, Martins Fontes, 1989].

leis de Sólon (...) e também os regulamentos de Drácon".<sup>16</sup> Sólon tenderia desde então a ocupar o primeiro lugar e o primeiro papel. Enfim, em um panfleto político escrito cerca de 350, Isócrates proclamou:

Diria que a única coisa capaz de afastar os perigos vindouros e livrar-nos dos males presentes seria aceitar o restabelecimento da democracia de outrora, cujas leis Sólon, o melhor amigo do povo, fixou e Clístenes restaurou, ao expulsar os tiranos e restabelecer o povo.<sup>17</sup>

Clístenes, daí em diante, já não seria mais que o restaurador de uma democracia interrompida pelo parêntese dos Pisistrátidas. Cada um partiu, assim, à procura da inalcançável "constituição dos ancestrais", espécie de constituição da unidade nacional, em que se reuniam os grandes nomes do passado e que supostamente encerrava a solução para as dificuldades do presente e as ameaças do futuro.

Aparentemente, não era mais o presente que ditava sua lei ao passado, mas o passado a que se apelava para orientar o presente. Um passado a reencontrar e restaurar. De que passado, porém, se tratava? De um passado em grande parte *ad hoc*, ao qual, sobre uma trama já mais ou menos fixada, cada orador viria trazer pequenas variações em função de seu projeto político e da situação do momento. Reencontra-se, pois, mas de outra maneira, a tirania do presente: um presente em dúvida que buscava no passado uma garantia, modelos de ação, sabendo no fundo que esse passado era definitivamente passado ou mesmo jamais existira. No curso do século IV, embora esforçando-se por levar em conta as novas condições, Atenas não desistiria de reconstituir seu império, de repetir a história, pois, para subsistir, o regime democrático necessitava do império.

Os oradores levaram muito longe essa instrumentalização do passado.<sup>18</sup> Seu objetivo era a ação presente: a decisão a tomar,

(16) Andócido, I, 83. Finley, *op cit.*, p. 217-218; Z. Petre, 'The end of stasis: ancient and modern', em *Nouvelles études d'histoire*, Academia Romena, 1995, p. 7-24.

(17) Isócrates, *Areopagítico*, 7, 15-16.

(18) M. Nouhaud, *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

a política a seguir. Tucídides proclamara fazer a história do presente, endereçando-se, ao menos idealmente, ao futuro. Para os oradores, o recurso aos exemplos históricos devia ajudar a tomar as decisões do momento ou do dia seguinte, ou a criticar as da véspera. O passado, convocado assim como modelo, era naturalmente um passado em partes selecionadas. Nenhum gênero oratório levou mais longe essa estilização do passado que a oração fúnebre. Essa

história ateniense de Atenas, conforme a idéia que os atenienses desejavam fazer de si mesmos, situava-se totalmente no registro do 'mitoso', desse *mythôdes* em que, segundo Tucídides, que o reprovava, os logógrafos se compraziam.<sup>19</sup>

Do ponto de vista da temporalidade, a oração fúnebre, por sua maneira de invocar os heróis de outrora, nada mais era que uma neutralização do tempo, pois sempre desfraldava-se o mesmo valor. Mediante a celebração ritual dos mortos na guerra do ano, a história da cidade tornava-se uma história imóvel, em que os atenienses, para sempre feitos de excelência guerreira, eram convidados a imitar a si próprios, manifestando a essência do que jamais haviam deixado de ser e não deviam jamais deixar de ser.

Mobilizado nos discursos dos oradores, o passado também se tornava visível ou mais visível graças à cidade. Decretos históricos amiúde eram citados nas assembléias do século IV: decreto de Milcíades, de Temístocles, de Salamina, etc. Habicht mostrou que geralmente se tratava de falsificações datadas do século IV.<sup>20</sup> Continuava-se no mesmo registro de instrumentalização de um passado exemplar: 'falso' quer dizer simplesmente que se montara com materiais diversos um texto a que, para torná-lo mais persuasivo, se julgou útil dar uma forma oficial. É um indício de que o texto escrito, o documento citado *verbatim*, assumia maior importân-

(19) N. Loraux, *L'invention d'Athènes: histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris, Mouton, 1981, p. 133-175, p. 173 para a citação [trad. portuguesa *A invenção de Atenas*, Rio de Janeiro, Editora 34, 1994].

(20) C. Habicht, 'Falsche Urkunden zur Geschichte Athens im Zeitalter der Perserkriege', *Hermes*, 59 (1961), p. 1-35.

cia e proporcionava um acréscimo de credibilidade. O escrito tendia a constituir-se em prova.

Inscribe-se no mesmo contexto e pertence ao mesmo tipo de uso do passado o cuidado que as cidades tinham então de afixar em seus muros listas de magistrados. Em Atenas ainda se conhecia a lista dos arcontes (sucessão anual de magistrados epônimos). Descoberta na ágora, datava, pela forma da escrita, dos anos 425. Daí numerosas questões. Tratava-se de uma primeira publicação ou, quando de uma revisão, de republicação? Mesmo que nada impeça de pensar que os próprios arcontes haviam mantido um tal registro anteriormente, o fato é que não podemos remontar além do último quartel do século V; de qualquer modo, a cidade cuidara, naqueles anos, de obter ou atualizar essa lista e publicá-la.<sup>21</sup> Não estamos, portanto, distantes do momento em que Atenas iria lançar-se à procura de sua 'constituição dos ancestrais'. De modo ainda mais claro, vê-se a cidade de Mileto publicar em 335 a.C. a lista de seus sacerdotes epônimos, os estefanóforos. Constata-se, com efeito, que toda a seqüência dos nomes, de 525 a 335, entrou de uma só vez.<sup>22</sup> Um fenômeno da mesma ordem observa-se igualmente em Tasos, cerca de 350, com o catálogo dos teoros.<sup>23</sup> São, pois, outros tantos indícios de cidades, mais ou menos no mesmo momento, preocupadas em fixar publicamente por escrito sua genealogia política e tornar assim manifestas a antiguidade e a continuidade de sua história.

Presença do passado e maciço apelo a ele, instrumentalização desse passado pelos oradores, tal foi o ciclo em que iam ganhar grande impulso os relatos sobre o passado (*tà arkhaiá*) e, em particular, as histórias locais, as *arqueologias*, não precisamente no sentido de Tucídides. Parte desse contexto, esses trabalhos eram também uma maneira de responder às dúvidas do tempo,

(21) M. Guarducci, *Epigrafia greca*, 2 (1979), p. 328-347. A. E. Samuel, *Greek and Roman chronology*, Munique, C. H. Beck, 1972, p. 195-199, estima que esta lista dos arcontes foi a primeira publicada. Heródoto não tinha a sua disposição uma tal lista.

(22) F. Jacoby, *Aththis: the local chronicles of ancient Athens*, Oxford, Clarendon, 1949, p. 169-185.

(23) F. Salviat, 'Les colonnes initiales du catalogue des théores et les institutions thasiennes archaïques', *Bulletin de correspondance hellénique*, suplemento 5 (1979), p. 125-127.

fornecendo lembranças e indicações num momento em que as destruições, as provações e os mortos devidos à guerra do Peloponeso deviam reforçar a impressão de ruptura com um tempo doravante encerrado. A cidade já não falava suficientemente, cumpria fazer falar seus muros; os *lógoi* corriam o risco de serem esquecidos, convinha reuni-los e transformá-los em livros. Estava-se entre história e memória, vale dizer, em um momento de fixação, de recriação, de historização de tradições, de relatos trazidos por memórias diversas, tudo isso operando-se enquanto a parte e o peso do escrito aumentavam. Os usos diretamente políticos do passado, sob a forma de textos de decretos produzidos nas sessões ou de listas de magistrados afixadas nos muros (com toda a parcela, mais ou menos grande, de fabricação que isso implicava), são claros indícios desse aumento. Para que essa preocupação de pôr o próprio texto sob os olhos tivesse um sentido, fosse politicamente persuasivo, era preciso, com efeito, que se tivesse ingressado em um regime de prova em que a presunção pendesse em favor da apresentação ou, pelo menos, da reprodução do próprio documento (daí também a proliferação do falso).<sup>24</sup> Nesse ponto, pesquisas sobre o passado e usos do passado podiam partilhar um interesse comum e receber um mesmo estímulo.

Foi só no finalzinho do século V que apareceu a primeira *História de Atenas*. Mesmo assim, não era obra de um ateniense, mas de um estrangeiro, Helânico de Lesbos, o historiador-genealogista contemporâneo de Tucídides, que já tivemos ocasião de encontrar. Será que não havia nenhum ateniense em condições de empreender esse projeto? Helânico teria sido oficialmente solicitado? Seja qual for a resposta, o catálogo de suas obras em prosa, bem como em versos, é impressionante. Ele parece ter sido claramente um dos principais iniciadores da história local e exerceu seus talentos em ou sobre numerosos lugares. Além da Ática, ocupou-se de Argos, da Beócia, da Arcádia, da Tessália, mas igualmente escreveu sobre o Egito, a Pérsia, os citas, sobre povos e nomes de povos, sobre os costumes bárbaros, sem esquecer sua lista de sacerdotisas de Hera, sem mesmo falar de

(24) A. Grafton, *Faussaires et critiques*, trad. francesa, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

seus poemas.<sup>25</sup> Que dizer de tal abundância, que, de resto, nos escapa no essencial? Essas múltiplas histórias locais deviam responder a uma demanda, e cidades devem ter recorrido ao primeiro e melhor especialista, a menos que tivesse vindo ele mesmo propor seus serviços. Como procedeu? Deve ter dividido e redistribuído regionalmente a matéria genealógica, tal como esta pudera ser reunida e tratada pelos primeiros genealogistas, como Hecateu. Mas dispunha, além disso, da obra de Heródoto. Bem entendido, completava, modificava, adaptava, em função das informações – orais ou escritas – que ele próprio possuía em seus ‘fichários’ e das que podia reunir *in loco*. O importante para a história local, compreendemo-lo, era a continuidade: devia-se ir das origens ao tempo presente, sem interrupção. No caso de Atenas, ausente das grandes genealogias, Helânico partiu dos reis míticos, depois utilizou a lista dos arcontes, antes de chegar às épocas mais recentes.<sup>26</sup> Semelhante perspectiva devia operar no sentido de uma historização dos *lógoi*, de modo a torná-los outros tantos episódios verossímeis da história da cidade.

Helânico abriu o caminho. Cerca de meados do século, os atenienses por sua vez publicaram histórias de Atenas, conhecidas pelos lexicógrafos com o nome de *Áttthis* (antigo nome da Ática? Arcaísmo?). Sucedendo-se rapidamente durante o período de confrontação com a Macedônia, até o fim da independência de Atenas, foram também as últimas histórias de Atenas. Como seria de esperar, cada autor retomava toda a história desde Cécrope, o primeiro rei, até o momento em que escrevia. Jacoby com razão insistiu na dimensão política dessa escrita da história: era uma arma na luta dos partidos.<sup>27</sup> Os atidógrafos não eram políticos profissionais (com exceção de Andrócio, exilado após ter se chocado com Demóstenes), mas sua relação com a história, embora mais instruí-

(25) Jacoby, *loc. cit.*, onde se encontra a mais completa exposição sobre Helânico.

(26) F. Hartog, ‘Écritures, généalogies, archives, histoire en Grèce ancienne’, *Mélanges Pierre Lévêque* V, Besançon, Les Belles Lettres, 1990, p. 177-188. Tucídides (I, 97, 2) reprova-lhe haver tratado brevemente e com erros de cronologia a pentecontaécia, período geralmente negligenciado, diz ele, pelos historiadores, confirmação, portanto, de que a história de Helânico ia exatamente até o presente.

(27) Jacoby, *op. cit.*, esp. p. 112, 131-132.

da e preocupada com os tempos antigos, não era fundamentalmente diferente da dos oradores, mais apressados e menos doutos. Recapitulação da memória de Atenas, essa história era uma prática do patriotismo e uma afirmação da identidade ateniense por esses notáveis, intelectuais moderados ou conservadores. Essa forma de história durou menos de um século: o último atidógrafo, Filocoro, morreu pouco depois de 260. Poder-se-á ver nele o último dos historiadores de Atenas e o primeiro dos antiquários? Essa é pelo menos a tese de Jacoby, para quem Atenas, que perdera seu regime político e sua independência, daí em diante, de toda maneira, não teve mais história própria. Começou, é verdade, o tempo das compilações e das coleções, tal como a coleção de decretos, a primeira do gênero, do peripatético Cráteros. O propósito e a lógica eram evidentemente diferentes dos da época em que se ‘citavam’ os decretos de Temístocles ou de Salamina.

Não se deve subestimar outro uso adicional do passado: o prazer, prazer de ouvir contar antigas histórias, esse prazer do ouvido vilipendiado por Tucídides. A ele recorria o sofista Hípias de Élis, pelo menos tal como Platão o pôs em cena. Que contas aos esparciatas, pergunta-lhe Sócrates, para que te escutem com tanto prazer e te proporcionem tanto sucesso?

As genealogias, as genealogias dos heróis e dos homens, a fundação das cidades. Conto-lhes como nos tempos antigos se instituíram as cidades e, em suma, toda a *arqueologia*; eis o que os enche de prazer.

E Sócrates acrescenta, zombeteiro: ainda bem que o prazer deles não é te ouvir recitar a lista dos arcontes a partir de Sólon. Lista que se podia perfeitamente ver na ágora de Atenas. Mas Hípias, imperturbável, ele que era um dos mestres da mnemotécnica, replica que na verdade para ele não havia nenhuma dificuldade em fazê-lo, pois seria capaz de recitar uma lista de cinquenta nomes, depois de ouvi-la apenas uma vez.<sup>28</sup> Para acabar de cravar a

(28) Hípias teria ensinado *tô mnemonikón tékhnema* (Xenofonte, *Banquete*, IV, 62), arte na qual se distinguia (Platão, *Hípias menor*, 368 d; *Hípias maior*, 285 e). Um fragmento dos *Dissoi lógoi* (Diels e Krans, 90, 9) faz o elogio da memória e dá receitas mnemotécnicas.

farpa, Sócrates, sempre irônico, conclui: "Eles se servem de ti como os pequerruchos das velhas, fazendo-as contar-lhes as histórias que os divertem".<sup>29</sup> Ou seja, não passava de um contador de *mýthoi*. Deve-se então reduzir o personagem de Hípias a um sabe-tudo, o passado e o resto, capaz de falar de tudo e exibindo de cidade em cidade sua memória de elefante e sua arte oratória? Ou cabe reconhecer nele, com Momigliano, um dos fundadores da *Arqueologia*, como ciência das antiguidades e erudição? A tradição atribuiu-lhe uma obra sobre os nomes de povos, e Plutarco menciona (não sem reservas, aliás) seu registro dos vencedores olímpicos. É suficiente? De um ponto de vista mais amplo, Momigliano assinala na história uma coincidência entre o desenvolvimento da pesquisa e os períodos de dúvida intelectual. Acrescenta que na Grécia esse tipo de interesse se desenvolveu no próprio momento em que Tucídides restringia drasticamente o campo da história aos fatos políticos, reivindicava a primazia da autópsia e recusava o prazer do ouvido.<sup>30</sup> Ter-se-ia então dado esse nome novo de *arqueologia*, forjado talvez por Hípias e retomado por Platão, àquilo de que a história não queria ou já não queria encarregar-se, toda essa memória antiga, feita de relatos múltiplos, retomados e transmitidos havia séculos, esses *mýthoi* a que a cidade não poderia renunciar.

Ninguém melhor que o orador Isócrates, que abriu uma escola em Atenas por volta de 390, articulou o tema da imitação do passado. Seu programa político e também seu projeto intelectual e sua concepção da filosofia como arte de agir e falar no presente partiam das seguintes comprovações: importância das mudanças recentes que assistiram à queda de Atenas, desconfiança em relação a um presente em crise e daí a necessidade de mais uma mudança, concebida porém como 'retorno'. A auto-satisfação do presente, juiz e medida do passado, tal como se enunciara confiantemente nas primeiras páginas de Tucídides, já não tinha lugar. Era, ao contrário, o passado que doravante vinha julgar e avaliar um presente inferior, incerto, portador de males.

(29) Platão, *Hípias maior*, 285 b.

(30) A. Momigliano, *Les fondations du savoir historique*, trad. francesa, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 66-68, 71.

Cumpra, portanto, mudar de regime, de modo que a situação existente para nossos antepassados se reproduza para nós; pois necessariamente (*anankê*) da mesma política sempre resultam atos semelhantes ou análogos. Temos de pôr em paralelo os mais importantes (*prákseis*) deles e examinar os que devemos escolher.<sup>31</sup>

Encontra-se aí um dos pontos de partida do paralelo e da imitação. Estabelecida a regra, seguia-se a conclusão: "Imitemos nossos ancestrais", "saibamos escolher, entre as realizações passadas, as maiores e convenientes ao momento atual". Esse programa, Isócrates propunha, sem medo de repetir-se, a seus alunos e leitores. A situação de crise, o diagnóstico do presente, o apelo ao passado, o paralelo: elementos que se reencontram no projeto de Uyang Xiu, também ele atento aos precedentes; mas a exigência de "registro escrupuloso dos fatos", bem como de uma "expressão despojada", evidentemente não fazia parte das cláusulas do orador.

Qual era, com efeito, a tarefa deste último? Falar das ações e dos feitos passados seria inútil: eles haviam acontecido e ponto final. Nada, então, que se assemelhasse a um procedimento cujo primeiro cuidado fosse 'estabelecer' os fatos. Não, estes estavam à disposição de quem quisesse servir-se deles. Essa era uma opinião compartilhada até mesmo pelos historiadores. A única coisa que contava era saber apresentá-los e utilizá-los a propósito (segundo o *kairos*); aqui intervinha o julgamento político. Em contrapartida, as *prákseis* que ainda não haviam atingido seu fim (*télos*) sempre podiam justificar-se por novos discursos. O único limite seria chegar à perfeição. Mas a natureza do *lógos* era tal que podia manifestar-se sobre o mesmo assunto de muitas maneiras, "tornar pequenas as grandes coisas e dar grandeza às pequenas"; devia-se, por isso, "não fugir dos assuntos de que outros já haviam falado, mas tentar fazê-lo melhor que eles".<sup>32</sup> Sempre se podia dizer melhor, e o mais importante não era procurar dizer o que

(31) Isócrates, *Areopagítico*, 78-79.

(32) Isócrates, *Panegírico*, 9-10.

jamaís fora dito, e sim dizê-lo como ninguém. A novidade não era o critério. Convém lembrar, enfim, que Isócrates jamais se dirigiu a nenhuma assembléia para pronunciar um discurso: sua voz demasiado fraca e sua timidez o teriam impedido de fazê-lo! Eram, pois, discursos fictícios, encenados como discursos políticos; mais precisamente, discursos de escola, propostos à atenção e à imitação dos alunos. Não cessavam, pois, de se mostrar fazendo-se, ao mesmo tempo como modelos a superar e, no fundo, insuperáveis (o que estava em jogo era a competência em utilizá-los). A partir desse exemplo de Isócrates, figura importante na linhagem dos sofistas e em oposição decidida a Platão, vê-se como essa concepção do *lógos*, que não deixava o menor lugar a uma *epistème*, e como esse diagnóstico sobre o presente e esse apelo ao passado delinearam todo um conjunto de práticas baseadas na imitação, no exemplo, no paralelo. A historiografia não passava de uma delas.

## *Roma e Grécia: as escolhas de Dionísio de Halicarnasso*

*Dionísio é na literatura um daqueles deuses desconhecidos, cujo culto é garantido pelo respeito com que nos afastamos de seus altares. Prestamo-lhes de bom grado as homenagens que têm direito a receber; com exceção da única que teria algum valor e utilidade, e que seria a de estudar suas obras.*

P. C. F. Daunou, *Cours d'études historiques*

Quem são os romanos? Gregos autênticos, e Roma, desde sempre, desde o primeiro dia, foi uma cidade grega: quando Roma ainda não era Roma, já era grega. Tal é a simples e singular tese enunciada, repetida e demonstrada, com grande cópia de genealogias e etimologias, citações e testemunhos, por Dionísio de Halicarnasso em seu livro mais famoso. Tal foi igualmente a razão de ser daquela longa investigação, conduzida por um homem de letras do século I a. C., que fez a viagem de Halicarnasso a Roma para ali se instalar, exercer seu ofício de retor e desenvolver suas pesquisas. Um século e meio antes, Políbio lá estivera como refém. Dionísio foi por vontade própria, pouco depois de Augusto ter posto fim às guerras civis.

Vinte e dois anos mais tarde, ele apresentaria seu trabalho como um “dom em retribuição”, oferecido a Roma por todos os benefícios, e notadamente a *paideia* (cultura), que ela lhe prodigalizara. *Paideia*: a palavra não é neutra, pois, como se sabe, desde que Isócrates definira a grecidade como cultura, a diferença entre o grego e o bárbaro era, antes de mais nada, uma questão de cultura e não de natureza.<sup>1</sup> Se então Roma era vista por Dionísio,

(1) Isócrates, *Panegírico*, 50.

a exemplo da Atenas de outrora, como uma escola de *paideia*, estava bem claro que os romanos não eram, ou não eram mais, ou melhor, que nunca foram bárbaros. Mais ainda, no prólogo de seu tratado sobre *Os oradores antigos*, ele se congratulava pelo retorno da antiga retórica (*philosophos rhetoriké*), que fora quase eliminada por aquela outra, surgida na véspera ou na antevéspera, “de algum infame buraco da Ásia” (I, 1, 7). Na origem dessa feliz transformação, estimava, achavam-se o poder de Roma, que “forçou todas as cidades a olharem em sua direção”, e o valor dos seus dirigentes, homens de escol tanto por seu juízo quanto por sua cultura (*eupaideutoi*, I, 3, 1). Diferentemente das cidades da Hélade, esquecidas de sua herança, foram portanto eles que souberam revelar-se os verdadeiros depositários do classicismo (ou do aticismo), os reais homens de cultura: os autênticos gregos. Escolhendo estudar os mais famosos oradores antigos (ou seja, gregos), Dionísio, crítico literário estabelecido em Roma,<sup>2</sup> pretendia ampliar ainda mais esse sucesso (I, 4, 1): apoiar a opção dos dirigentes romanos, torná-los ainda mais ‘gregos’, ou fazê-los conhecer melhor a ‘sua’ herança intelectual.

Não se poderia da mesma forma pensar que nas *Antiguidades* estaria em ação uma preocupação similar, ou pelo menos simétrica: lembrando aos romanos (mas em grego) suas origens gregas, fazer saber de fato aos gregos, até então mal informados, como eles eram os ‘ancestrais’ dos romanos? Provar, pela primeira vez com todos os detalhes necessários (*akribós*), que os romanos não eram vagabundos sem eira nem beira, e sim descendentes do que poderia haver de mais autenticamente grego.

É precisamente assim que Dionísio justifica no prefácio a escolha do seu tema (I, 4, 2). Aparentemente medíocre, merecendo quando muito uma ‘arqueologia’, em realidade o tema das origens da cidade inscrevia-se de pleno direito na grande história (*koiné historia*), uma vez que Roma veio ocupar, pela extensão jamais igualada de sua dominação, no espaço e no tempo, o último (ou o primeiro) lugar no esquema da sucessão dos impérios. Assim, a ‘arqueologia’ pretendia ser, de pleno direito, *historia*;

(2) A. Hurst, ‘Un critique dans la Rome d’Auguste’, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 30, 1 (1982), p. 839-865.

melhor ainda, história geral; e seu autor coloca-se logo de saída não apenas como antiquário, mas como historiador: ele é *ho syntáksas* (I, 8, 4), aquele que reúne e põe em ordem, historiador fazendo obra de historiador.

“Princípio minha história nos ditos (*mýthoi*) mais antigos (...) e prossigo meu relato até a primeira guerra púnica” (I, 8, 11): ortodoxa declaração de historiador, começando por delimitar cronologicamente o seu assunto, com a diferença de que, lá onde o historiador começava por estabelecer, de um modo ou de outro, um corte (Heródoto separando o tempo dos deuses e o tempo dos homens, ou Tucídides demonstrando em sua ‘arqueologia’ que do passado não se podia escrever a *historia*), Dionísio reivindica a continuidade: dos *mýthoi* à história e a história a partir dos *mýthoi*. Na outra extremidade, o *terminus ad quem* revela um curioso uso da prática de legitimação segundo a qual, na sequência dos historiadores, o seguinte retoma do ponto onde parou o precedente. Os historiadores passam, o relato continua, a história faz-se no presente. Dionísio, por sua vez, invertendo a sequência, escolheu interromper-se lá mesmo onde o seu já distante predecessor (Políbio) havia começado: é a legitimação invertida e a história no passado.

Arqueologia, *historia*, as *Antiguidades* pretendiam ser além disso uma história ‘total’ de Roma: as guerras exteriores, mas também as internas; as constituições, as leis, mas também os costumes e portanto uma história ‘cultural’; uma *Bíos*. Dicearco escrevera um dia uma *Vida da Grécia* (*Bíos Helládos*); da mesma forma, Dionísio oferecia ao leitor uma *arkhaios Bíos* de Roma (I, 8, 3), em que prova, justamente, que esta conhecera desde sempre uma ‘vida grega’ (*Bíos hélien*, I, 90, 1). Nesse deslizamento do substantivo (*Hellás*) ao adjetivo (*hélien*), vinha inscrever-se o projeto de Dionísio.

De saída, a empresa foi posta sob o signo da mistura. Dionísio fez questão de evitar uma história *monoeidês*, à moda de Políbio,<sup>3</sup> que se acantona em um gênero e se limita a uma só forma: a história ‘pragmática’, cuja austeridade garantia sua utilidade para o

(3) Políbio, IX, 2-7.

único destinatário que ela reivindicava, o político. Valia mais filiar-se à 'estamparia' (*poikilíe*) de Heródoto ou à 'polimorfia' (*to polýmorphon*) de Teopompo.<sup>4</sup> Para nunca fatigar os leitores, convinha misturar os gêneros e variar os estilos, conjugando assim prazer e utilidade (na forma de *exempla*) para uso dos praticantes da eloquência política, dos interessados em filosofia ou dos leitores comuns, simplesmente desejosos de distração.

Em não sendo bárbaros, seriam os romanos verdadeiramente gregos? Sim, responde Dionísio, tomando o cuidado de acrescentar que dessa descoberta ele não era o autor. Pois quanto mais ela fosse romana, ou apresentada como tal, maior seria enfim sua autoridade. Os primeiros a tê-la formulado haviam sido os que ele chama de "os mais doutos" historiadores romanos, a começar por Catão (I, 7, 3). Os aborígenes, os primeiros habitantes verdadeiros da Itália, não teriam sido autóctones, mas gregos. Para encontrar autóctones autênticos, nascidos do solo, seria necessário, demonstra Dionísio, buscá-los entre os etruscos. Esse detalhe nada tinha de anódino, pois permitia insinuar entre os etruscos e os romanos uma diferença de natureza. A identidade romana não tinha portanto de tomar os caminhos da Etrúria.<sup>5</sup>

Quanto às hipóteses e outras proposições sustentadas pelos autores gregos (e, no entanto, desde o século V pode-se contar um bom número delas),<sup>6</sup> são simplesmente afastadas como pouco sérias. Nem Timeu, apesar de ter sido o primeiro historiador grego a falar longamente de Roma, nem mesmo Políbio, recebem melhor tratamento. Descartados também, e pelo mesmo motivo, os primeiros historiadores romanos: nem Fábio Píctor, nem os primeiros analistas investigaram com mais 'acribia' os começos de sua cidade. Não restavam assim na liça senão os "mais doutos" já referidos, dominados pela elevada e austera figura de Catão, autoridade incontestável na matéria, pois autor das *Ori-*

(4) Dionísio, *Carta a Gnaeus Pompeius*, 6.

(5) D. Musti, 'Tendenze nella storiografia romana e greca su Roma arcaica: studi su Livio e Dionigi d'Alicarnasso', *Quaderni urbinati di cultura classica*, 10 (1970), p. 4-158; D. Briquel, 'L'autochtonie des etrusques chez Denys d'Halicarnasse', *Revue des Études Latines*, LXI (1983), p. 65-86.

(6) Ver C. Ampolo, Plutarco, *Le Vite di Teseo e di Romolo*, Fondazione Lorenzo Valla, 1988, esp. p. 262-278.

*gens*, ou livro das *Fundações* (das principais cidades da Itália). Pouco suspeito de ser excessivamente filo-helênico, ainda que conhecesse o grego,<sup>7</sup> ele figura, com Cícero, Varrão e alguns outros, entre os grandes intelectuais romanos que, propriamente dizendo, 'pensaram' Roma. Chegados muitas gerações antes da guerra de Tróia e do desembarque de Enéias na embocadura do Tibre, os aborígenes eram de origem grega. Com uma penada, Dionísio faz sua essa tese (que se torna: os romanos são gregos). Sua contribuição e seu trabalho consistiriam não em discuti-la em confronto com as demais (desacreditadas de saída), mas em reforçá-la, em trazer-lhe precisões e complementos, pondo a seu serviço todas as técnicas da crítica literária e todo o aparato de erudição antiquária dos gregos.

A elucidação da identidade dos aborígenes dá-nos um bom exemplo desse trabalho (I, 10-13). Quem eram eles originalmente, esses que, trocando duas vezes de nome, tornar-se-iam os latinos e, depois, os romanos? A questão era importante. Dionísio partiu da etimologia: toda a demonstração consistiria em passar de uma etimologia inadequada a uma outra, 'certa'. Segundo alguns, *aborígenes* significaria 'autóctones'; em grego, precisa Dionísio, nós diríamos *genárkhai* ou *protogónoi*. Outros, porém, nos antípodas desta primeira explicação, corrigem aborígenes para *aberrígenas* (*aberrare*) e, de acordo com toda uma tradição, fazem deles 'errantes': a etimologia junta-se ao modo de vida, donde, partindo daí, a possível aproximação com os lelégios, errantes bem conhecidos e sempre disponíveis.

Sem mesmo refutar essas explicações (que, opondo-se, se destroem por si mesmas?), Dionísio introduz logo em seguida o argumento de autoridade: os "mais doutos" dos romanos dizem que (...) os aborígenes eram gregos, vindos da Acaia muitas gerações antes da guerra de Tróia.<sup>8</sup> O essencial, que não mais seria questionado, estava posto. Podia começar o trabalho do arqueólogo, pois os historiadores romanos, de sua parte, nada mais sabiam.

(7) J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme*, Roma, Escola Francesa de Roma, 1988, esp. p. 65-86.

(8) Mesmo que os historiadores romanos tivessem seguido um *mýthos* grego (I, 11, 1), o importante era que fossem eles que o enunciassem.

Uma migração tivera lugar, mas quando, de onde, com quem, por quê? Tomando o bastão, Dionísio recomeça desta fórmula: “Se a tese deles é ‘exata’ (*bugiês*), então (...) os aborígenes não poderiam ter sido colonos de nenhum outro povo senão daquele hoje chamado árcade”. Em apoio dessa afirmação, ele começa por declinar a genealogia árcade até Oenotros, filho de Licaonte, que precisamente emigrou para a Itália. Cita em seguida três testemunhas de peso, todas confirmando essa presença oenotrense na Itália: Sófocles, o poeta, Antíoco de Siracusa, “um historiador razoavelmente antigo” (de fato, da segunda metade do século V) e Ferécides de Atenas, “que não cede o passo a ninguém como genealogista”. Conclusão: estou convencido (*peithomai*) que os aborígenes descenderam dos oenótridas. Pode-se então chegar à ‘boa’ etimologia do seu nome: boa, por dar uma descrição certa de sua história e de seu modo de vida. Por que aborígenes? Porque eles eram gente da montanha: *ab-oros*, segundo uma etimologia mista, latina e grega a um só tempo. Eles viviam na e vieram da montanha; de fato, “é uma particularidade dos árcades amar a permanência nas montanhas”.<sup>9</sup> Assim vai a administração da prova.

Além da genealogia, da etimologia, da invocação de ‘testemunhos’, o investigador, para convencer-se e persuadir, lançava mão de todas as marcas, traços, restos, objetos (*mnēmata*, *ikbne*, *mnemeia*, *tekméria*) ainda visíveis.<sup>10</sup> A isso se juntam, enfim, os testemunhos fornecidos pelas festas, pelos rituais e pelos sacrifícios. Os *Ludi Magni* (VII, 70-73) vêm confirmar, no seu campo, o parentesco (*syngéneia*) dos romanos e dos gregos. Apoiando-se na dupla autoridade de Fábio Píctor e Homero, Dionísio (que mais uma vez faz desaparecer todo o lado etrusco)<sup>11</sup> encontra uma cintilante confirmação do caráter grego dos rituais romanos e, particularmente, de sua maneira de sacrificar. Dessa leitura cruzada

- (9) Se não eram eles mesmos autóctones, os romanos descendiam de autóctones, já que os árcades, de sua parte, o eram. Este ponto, porém, não retém a atenção de Dionísio.  
 (10) Ver, por exemplo (I, 45 ss.), como Dionísio trata a *aporia* da viagem de Enéias para tentar estabelecer o *pitbanós*.  
 (11) J. P. Thuillier, ‘Denys d’Halicarnasse et les jeux Romains’, *Mélanges d’Archéologie et d’Histoire de l’École française de Rome (Antiquité)*, 87 (1976), p. 563-581.

depreende-se mesmo que os romanos souberam conservar certos costumes que os gregos haviam abandonado após Homero, como se eles fossem mais fiéis à tradição homérica que os próprios gregos.<sup>12</sup>

Por que essa escolha de Dionísio? Estaríamos diante de uma atividade meramente cortesã, obra de um beletриста pagando sua parte (o “dom em retribuição”) aos poderosos do tempo? Ou tratar-se-ia apenas de um jogo erudito? Um divertimento sem ligação com a realidade, em que a destreza no manejo das genealogias e a habilidade em brincar com as tradições bastavam para alegrar os espirituosos e esgotavam as intenções? Mais próximo, em suma, da *Franciade* de Ronsard, e de todas as variações sobre as origens troianas dos francos, que das *Recherches de la France* de Pasquier? Não é melhor reconhecer que algo estava realmente em causa na escolha de Dionísio e na sua resposta à questão da identidade dos romanos? Qual podia ser o projeto de um homem que, num momento em que a dominação romana já se tornara havia muito uma evidência quotidiana, empreendia explicar, em primeiro lugar a seus compatriotas mal informados ou mal dispostos, as origens de Roma? Não estaria apenas repetindo, em grego e com atraso, o que os romanos já haviam escrito há tempos em latim? Seria Dionísio um homem em retardo no seu tempo? Talvez se pudesse dizê-lo, se ele estivesse sozinho; mas, no mesmo momento, a questão ocupava Varrão, Tito Lívio e, mais que todos, Virgílio. Longe de ultrapassado, o assunto parece, antes, de atualidade.

Além disso, teria a mesma afirmação – os aborígenes são de origem grega – o mesmo significado quando Catão a propusera e quando Dionísio, citando-o, a retoma? Em Catão, que foi o primeiro a escolher escrever história em latim, ela pode ter servido como instrumento de emancipação simbólica, permitindo escapar à divisão gregos/bárbaros, ou subvertê-la. “Vocês, gregos, nos classificam entre os bárbaros, mas tanto nós não o somos que possuímos ancestrais gregos”. Retomada em grego, para leitores gre-

- (12) Desponta aqui o tema de uma maior autenticidade de Roma. Dionísio dá o exemplo da nudez completa dos lutadores: ela não vigorava no tempo de Homero, nem vigora ainda em Roma, ao passo que na Grécia foram os lacedemônios que a introduziram.

gos, ela transmitia uma informação que, admitamos, perdera muito de sua atualidade depois de quase dois séculos. Nenhum grego pensaria mais, nesse princípio da era de Augusto, em colocar os romanos pura e simplesmente do lado dos bárbaros. Estrabão não lhes reconhecia, naquele mesmo momento, a missão histórica de prosseguir a obra dos gregos na civilização da *oikoumène*? Doravante, dizer que os romanos eram gregos não significaria antes afirmar: "Nós gregos somos um pouco romanos; somos seus parentes, a bem dizer, seus avós, e o seu império é assim também um pouco nosso"? Desse império greco-romano, que com Augusto se delineava ainda mais claramente, a genealogia vinha, em suma, legitimar a existência e a evidência, assim como o lugar nele reservado às elites gregas: o 'seu' lugar, e todo ele.

Mas o horizonte intelectual no interior do qual se inscrevia a arqueologia romana de Dionísio era um espaço grego do saber, de que Homero figurava como o primeiro ordenador. Junto com as cinco vagas sucessivas de migrações, estendia-se sobre a Itália uma rede de malhas bem cerradas: a da genealogia grega, que sabia nomear sem lacunas a continuidade de suas gerações.

De Dionísio a Estrabão (no livro I de sua *Geografia*), encontra-se a mesma operação: um desenvolve uma genealogia, o outro percorre um espaço, mas em ambos os casos propõe-se ou prova-se que as primeiras balizas são gregas. Por que Estrabão consagrou tantas páginas e cuidados a sustentar que Homero era o 'arquegeta' da geografia senão para provar que já com Homero os gregos conheciam, e portanto 'controlavam', a *oikoumène* e seus limites? Mesmo sendo um poeta, Homero não era menos veraz. Estrabão só podia defender uma leitura realista das viagens de Ulisses, que realmente haviam tido por cenário a Sicília e a Itália. Já Políbio estimara necessário refutar o hipercriticismo de Eratóstenes ("Encontrar-se-á, dissera este último, o lugar das errâncias de Ulisses no dia em que se encontrar o correio que costurou o odre dos ventos"). De modo nenhum, replicam Políbio e Estrabão.<sup>13</sup> Se a geografia é grega, isso quer dizer, antes de mais nada, que Ulisses foi o primeiro a ter visto e sobretudo falado

(13) Estrabão, I, 2, 15.

sobre esses lugares, e Homero o primeiro a ter posto em palavras (gregas) o espaço, todo o espaço.<sup>14</sup>

Para nós, hoje, Dionísio, que aparece como testemunho das relações entre Grécia e Roma, era além disso parte interessada na construção de uma nova representação dessas relações. Era ainda a visão de um vencido, mas de sétima geração! Como Políbio, Posidônio, Panécio ou Estrabão e, logo a seguir, Plutarco ou Hélio Aristides, ele se inscreve na linhagem daqueles intelectuais gregos que olharam para Roma, senão a partir de Roma, e que, em todo caso, a tomaram como objeto de suas pesquisas ou reflexões.

Hoje pouco conhecido e pouco lido (a última tradução francesa remonta a 1723), Dionísio conheceu algumas vicissitudes póstumas: depois da luz, a poeira do esquecimento. Entre sua redescoberta (a primeira tradução latina das *Antiguidades* data de 1480 e a grande edição de R. Estienne é de 1546) e o século XVIII, gozou de uma grande autoridade. Foi julgado superior a todos os historiadores latinos, mas também aos gregos, por sua maneira de apresentar as antiguidades de Roma. Ressaltava-se que ele falou dos romanos de um modo mais honroso do que estes jamais fizeram dos gregos. Scaliger felicitou-o por seu exato cuidado com a cronologia e Bodin louvou sua seriedade. Sem contestação, foi reconhecido como superior a Tito Lívio.

Era ainda essa a opinião sustentada nos prefácios às duas traduções francesas, publicadas uma logo após a outra, em 1722 e 1723.<sup>15</sup> Bellanger, o segundo tradutor, elogia-o particularmente

(14) De modo ainda mais amplo, a demonstração de Dionísio integra o número das reflexões, verdadeiro gênero literário, desenvolvidas pelos gregos sobre as origens dos povos (ver E. Bickerman, 'Origines gentium', *Classical Philology*, XLVII (1952), p. 65-81). Ela estava igualmente ligada àquele fenômeno (cada vez mais visível a partir da época helenística), que a epigrafia registra e para o qual L. Robert com frequência chama a atenção: o uso da idéia de parentesco (*syngéneta*). Os decretos e a linguagem de chancelaria davam lugar e direito a essas pretensões e reivindicações. Assim, a pequena cidade de Heracléia (do Latmos) reivindicou seu parentesco com os etólios (L. Robert, *Documents d'Asie Mineure*, Paris, de Boccard, 1987, p. 177-185). Ver também D. Musti, 'Sull'idea di *syngéneta* in iscrizioni greche', *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 32 (1963), p. 225-239.

(15) *Les antiquités romaines de Denys d'Halicarnasse*, pelo padre F. Le Jay; a tradução de 1723, inicialmente publicada anônima, é de Bellanger, ver C. Grell, 'Les Origines de Rome: mythe et critique. Essai sur l'histoire au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècles', *Histoire, Économie, Société*, 2 (1983), p. 255-280.

por ter querido romper “a odiosíssima distinção de todos os povos em gregos e bárbaros”, ficando bem entendido que a “ vaidade grega” classificava os romanos nesta última categoria. Dionísio teria, assim, optado por Roma para contrariar a arrogância grega.

Mas Dionísio vivia então os últimos momentos de uma existência póstuma que aliava aos elogios as marcas de deferência; a curva do destino iria inverter-se por muito tempo. Arqueólogo dos primeiros tempos de Roma, ele não poderia ter deixado de ser completamente envolvido no imenso debate, que se iniciava e alastrava, sobre “a incerteza dos primeiros séculos de Roma”. Sua deflagração pública foi causada pela polêmica que, de 1722 a 1725, travaram, na Academia de Inscrições e Belas Letras, Levesque de Pouilly e o abade Sallier.<sup>16</sup> Pouilly, matemático e introdutor de Newton na França, procurava demonstrar a incerteza, enquanto Sallier, professor de hebraico no Colégio Real, defendia a certeza. O que estava em jogo nesse debate, duplamente sobredeterminado pela ‘Querela dos antigos e modernos’ e pela questão do pirronismo em história, excedia amplamente as *Antiguidades*, e mesmo Roma. Dionísio foi entretanto questionado sobre suas fontes e intimado a apresentar suas provas: de onde obtivera ele o que sabia?

Se foi dito de Atenas que ali só se andava sobre monumentos celebrados pela história, escreve Pouilly, retomando Cícero, pode-se dizer de Roma que ali somente se viam monumentos ilustrados por fábulas.

Sallier não teve outro recurso além de afirmar (solicitando a autoridade de Cícero) “a cadeia contínua de uma tradição confiante e ininterrupta”, desde as próprias origens de Roma até o autor das *Antiguidades*. Se Pouilly, acusado de ser *philosophe*, foi reduzido ao silêncio, as questões iriam continuar seu caminho.

(16) Pouilly abriu o debate com sua ‘Dissertation sur l’incertitude de l’histoire des quatre premiers siècles de Rome’ (15 de dezembro de 1722), *Mémoires de l’Académie*, i. VI. Sallier respondeu, Pouilly replicou. Sallier contra-atacou (foram ao menos quatro as memórias por ele consagradas ao caso), Fréret entrou em cena (17 de março de 1724): ‘Sur l’étude des anciens historiens et sur le degré de certitude de leurs preuves’.

Elas seriam fortemente retomadas alguns anos mais tarde por L. de Beaufort, em sua *Dissertation sur l’incertitude des cinq premiers siècles de l’histoire romaine*,<sup>17</sup> na qual se acha consumada a desgraça de Dionísio. Erudito protestante estabelecido nos Países Baixos, Beaufort pretendeu passar pelo crivo de sua crítica os testemunhos dos historiadores antigos de maior crédito e, de certa forma, virá-los contra si mesmos para abalar os fundamentos em que se apoiava a história dos primeiros séculos. Assim, não teve dificuldade em mostrar que nenhum deles sustenta ter visto com seus próprios olhos os famosos *Anais dos pontífices*, nem mesmo Dionísio, a quem todo um capítulo é consagrado. Este significativamente se intitula ‘Do caráter de Dionísio de Halicarnasso e da confiança que se pode ter em sua história’.

Pela primeira vez, com efeito, a escolha de Dionísio e sua pessoa eram contestadas: o caráter vinha testemunhar contra a obra, cuja autoridade era denunciada como enganadora. Ela era ‘ostentação’ antes de tudo. Dionísio não tinha, nem podia ter, as provas do que afirma, mas “faz como se”: afeta exatidão e sinceridade. “Como ele exhibe crítica e erudição em muitas de suas pesquisas e de suas discussões, deixamo-nos facilmente ofuscar por uma aparência de exatidão e de boa-fé, que entretanto nada tem de real, quando iluminada de perto”.<sup>18</sup> Que objetivo perseguia? “Fazer os gregos carregarem com mais paciência o jugo que uma nação por eles vista como bárbara lhes havia imposto”. A escolha de Roma, até então valorizada como lúcida e corajosa, carregou-se de conotações negativas: Dionísio não passava de um lisonjeador fazendo sua corte aos romanos e de um traidor da Grécia. Nesse ponto, Beaufort introduz uma aproximação muito interessante com Flávio Josefo, “que cuidou bem mais de cortejar os pagãos que de se conformar à exata verdade”,<sup>19</sup> a seu modo, Dionísio

(17) Beaufort publicou a primeira edição em 1738, em Utrecht. A segunda é de 1750, reeditada em Paris em 1866. Sobre Beaufort, ver a tese de M. Raskolnikoff, *Histoire romaine et critique historique dans l’Europe des Lumières: la naissance de l’hypercriticisme dans l’historiographie de la Rome antique*, Strasbourg, 1986.

(18) Beaufort, *Dissertation sur l’incertitude des cinq premiers siècles de l’histoire romaine*, Paris, Maillet, 1866, p. 138.

(19) *Ibid.*, p. 129.

fora, ele também, um "judeu de corte". E fracassado, já que os romanos, cuja vaidade adulava, continuaram a contar suas origens sem dar importância a suas demonstrações.

Tito Lívio, em troca, foi reabilitado: não que soubesse mais sobre as origens, mas justamente porque confessa praticamente nada saber sobre elas. Sua 'sinceridade' salvou-o e devia fazê-lo preferível a Dionísio, condenado como homem e como historiador.<sup>20</sup>

O autor das *Antiguidades* entrara em um longo purgatório! A historiografia alemã do século XIX, dando seguimento, em suma, às críticas do protestante Beaufort, teve-no em pouca estima. Tratava-se de um *graeculus*, um greguinho, ao mesmo tempo literato demais para ter sentido profundamente o drama humano dos gregos vencidos por Roma e limitado demais, ignorante demais para apreender a realidade de Roma (o Estado e o direito). Embora ocupado em cantar louvores a Roma como verdadeira representante do helenismo, foi incapaz de apreender o que poderia significar realmente, para homens como Catão e Varrão, o estudo de suas origens. De fato, conclui E. Schwartz, ele foi apenas um "greguinho pedante".<sup>21</sup>

Enfim, uma última crítica partiu de Dionísio, crítico literário, para voltá-lo contra Dionísio, historiador. A obra retórica, de que se reconhecia a importância, veio ainda desvalorizar a obra histórica, tal foi o veredito de M. Egger, no início do século XX. No momento em que a história clamava seu horror à literatura, proclamava-se ciência positiva e organizava-se firmemente como disciplina no bastião da nova Sorbonne. No momento, portanto, em que Tucídides tendeu a ser reconhecido como pai daquela história, Dionísio, o incorrigível retórico, só podia ser energeticamente denunciado e reprovado, em nome da necessária separação (de que ele sequer suspeitou) entre a história e aquela retórica na qual Michelet, lembra Egger, reconheceu a antevisão da imbecilidade bizantina. A melhor prova dessa ignorância minuciosa estava nas críticas que ele considerou de bom alvitre fazer ao próprio Tucídides. Não se metera a corrigi-lo, e mesmo a reescre-

(20) *Ibid.*, p. 135.

(21) E. Schwartz, *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, V (1905), s.v. 'Dionysios', coll. 934-961.

ver passagens inteiras? "Perdoemo-lhe, conclui Egger, irônico porém lúcido, por ter mal compreendido o gênio de Tucídides!"<sup>22</sup> Ainda uma vez, ele não passava de um professorzinho grego, um *graeculus*, comparado a seus grandes ancestrais, um retor que se fez de historiador, mas incapaz de ver além da sua retórica. As *Antiguidades* eram um modelo, mas totalmente negativo, "um modelo acabado do que pode produzir a intrusão da retórica na história".<sup>23</sup>

O que restava então a Dionísio? Inferior a Tito Lívio, como historiador estava abaixo de seu assunto e, como homem, abaixo de si mesmo. O que restava mesmo de Dionísio? E, no entanto, a curva de seu destino iria novamente infletir-se, conhecendo uma reviravolta e um reerguimento, como testemunham, nos últimos 25 anos, os trabalhos desenvolvidos nos Estados Unidos por G. W. Bowersock<sup>24</sup> e, na Itália, por E. Gabba.<sup>25</sup> Não que Dionísio se tenha subitamente tornado, ou voltado a ser, uma autoridade sobre as origens de Roma; é simplesmente um testemunho a que começaram a fazer-se outras perguntas. Os pontos de vista deslocaram-se, e os questionários modificaram-se. Assim, é o Dionísio evocado por mim há pouco que nos interessa hoje. Mudança de ponto de vista, a partir do momento em que se lê nas *Antiguidades* não mais uma história das origens, mas uma história sobre as origens, uma história em segundo grau, já uma historiografia, suscitada e

(22) M. Egger, *Denys d'Halicarnasse: essai sur la critique littéraire et la rhétorique chez les Grecs au siècle d'Auguste*, Paris, A. Picard et fils, 1902, p. 232.

(23) *Ibid.*, p. 294.

(24) G. W. Bowersock, *Augustus and the Greek world*, Oxford, Clarendon, 1965.

(25) E. Gabba, 'La storia di Roma arcaica di Dionisio d'Alcarnasso', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 30, I (1982), p. 799-816, que se refere na bibliografia a numerosos artigos consagrados por Gabba a Dionísio. A partir do momento em que se tratam as *Antiguidades* não como história, mas antes como historiografia das origens, há duas razões, para Gabba, de se interessar por Dionísio: ele traz um testemunho sobre a mentalidade de um grego da época de Augusto; pela sua fidelidade às fontes que utilizou, permite-nos apreender algo da analítica romana do II e I séculos, de seus métodos e seus objetivos. Assim, Gabba estima que a 'constituição de Rômulo' do livro II é o eco de um panfleto político da época de Sula. Ver também Cl. Schultze, 'Dionysius of Halicarnasse and his audience', em I. S. Moxon, J. D. Smart e A. J. Woodman (orgs.), *Past perspectives: studies in Greek and Roman historical writing*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 121-141.

produzida por conjunturas diferentes, com estratos múltiplos, e na qual não é fácil desemaranhar os traços dos diversos interesses aos quais os historiadores, tanto gregos como romanos, procuraram responder. A serviço de Roma e partilhando os valores da aristocracia romana (o que explica ao mesmo tempo uma adesão sem falhas à ordem romana e a presença do tema da decadência de uma Roma que, justamente, 'esquecera' os valores de suas origens), Dionísio, como outros e já depois de outros, teve a intenção de reelaborar um passado, revisitar uma cultura, em suma, reinventar uma tradição. Ou pelo menos de correr esse risco, com os meios e também os limites de um retor do século I, cujo discurso pretendia não dizer a verdade, mas produzir o 'crível'. A operação 'arqueológica' consistia em retirar o 'mítico' e aumentar a porção do verossímil, para tender ao relato "o mais semelhante à verdade" que se pudesse escrever.

Roma é uma cidade grega, e desde sempre os romanos levaram uma 'vida grega'. Vindos originalmente dessa Grécia da Grécia que é a Arcádia, conclui Dionísio (I, 89, 3), não existe nada mais 'puramente' nem mais 'antigamente' grego que os romanos. Mas fez ele de fato explodir, como por isso o felicitara Bellanger, o binômio grego/bárbaro pela introdução de um terceiro termo? Poderíamos pensá-lo, quando anuncia (I, 5, 3), por exemplo, que vai provar ao leitor que Roma havia dado, desde seus começos, maiores provas de excelência (*aretê*) do que qualquer outra cidade 'grega ou bárbara'. Mas a expressão estava havia muito tempo em uso, simples maneira cristalizada de dizer 'toda a gente'; será que as palavras que a compõem ainda podiam ser escutadas por quem as pronunciava ou recebia? E para designar o surgimento de uma entidade nova, que, se certamente não estava do lado dos bárbaros, nem por isso se confundia com o outro termo do binômio?

Em outros momentos, principalmente quando os migrantes sucessivos deviam bater-se contra 'bárbaros',<sup>26</sup> ele parece estar simplesmente repetindo o uso do binômio, contentando-se em in-

(26) Por exemplo (em I, 16, 1), os aborígenes contra os bárbaros (siculos), ou (em I, 20, 1) os aborígenes associados aos pelasgos, ainda contra os mesmos siculos.

cluir *ipso facto* os futuros romanos no conjunto grego. Porém, a propósito de rituais sacrificiais (pelos quais Dionísio se interessava de perto, como testemunhos de uma identidade cultural), escapa-lhe a fórmula "nós gregos" [utilizamos a cevada], ao passo que "os romanos" [recorrem à espelta]. Este 'nós' diante 'eles' é fugidio como um lapso.

Na lógica dessa perspectiva, a história de Roma torna-se a de uma "barbarização" sob efeito da "mistura", a partir de uma pura grecidade original. Trata-se de uma outra versão do tema da decadência. Seria mesmo de "espantar-se que ela não tenha sido inteiramente barbarizada por ter acolhido ópicos, mársios, samnitas, tirrenos, brúttios e milhares de úmbrios, lígures, iberos e celtas, etc." O exemplo de outras cidades coloniais instaladas em meio bárbaro mostra efetivamente que Roma, mesmo se "desaprendeu" alguns dos seus primeiros costumes, resistiu surpreendentemente bem.

Muitas outras, com efeito, desaprenderam em pouco tempo toda a sua grecidade, ao ponto de não mais falarem grego, de não mais seguirem os hábitos gregos, de não mais reconhecerem os mesmos deuses nem as leis temperadas dos gregos [todas as coisas que prioritariamente marcavam a diferença entre a natureza (*phýsis*) grega e a natureza bárbara], nem mesmo qualquer outro sinal distintivo.<sup>27</sup>

Os aqueus do Ponto, ao contrário, "esqueceram" completamente sua grecidade original e tornaram-se "os mais selvagens dos bárbaros". Ao correr dessas observações sobre a aculturação, Dionísio nos informa subitamente que existia para ele não apenas uma *cultura* (*tò hellenikón*), mas também uma *phýsis* grega, distinta da natureza dos bárbaros. Como elas se articulam uma à outra? Não se sabe bem. Os romanos, em todo caso, tinham uma e outra por herança.

Testemunha particularmente essas misturas a língua latina, que não é nem completamente grega nem verdadeiramente bárbara, mas um composto de ambas (em que domina o dialeto

(27) Dionísio, I, 89, 4.

eólio),<sup>28</sup> tendo por consequência que os romanos não consigam “pronunciar corretamente todos os sons articulados” (I, 90, 1)!

Mas Dionísio não podia datar a mistura apenas do dia em que a cidade se abriu aos bárbaros ópicos ou outros, enquanto toda a tradição clamava que já de saída Roma fora posta sob o signo da mistura. Mistura sim, mas entre gregos, poderia retorquir. Ele não se arriscou a isso verdadeiramente, deixando as coisas algo vagas. Mistura dos aborígenes com os pelasgos, dos latinos com os recém-chegados troianos (I, 60, 1; 89, 2); dos albanos é dito que provinham de uma mistura de gregos de diversas origens, mas também de um elemento bárbaro local (II, 2, 2). Quanto à tropa de colonos que um belo dia deixou Alba para fundar Roma, é simplesmente explicado que Rômulo e Remo a misturaram com “aqueles que estavam lá”, uma população local presente não se sabe bem como (I, 85, 4). Ao mesmo tempo expressiva e vaga, marcada de modo positivo (crescimento) ou negativo (barbarização) conforme o momento, a metáfora da mistura, no uso que dela fez Dionísio, mostra que ele oscilou entre dois modelos gregos para pensar a fundação: a *apoikía* e o *sinecismo*.<sup>29</sup>

Primeiro, o modelo colonial, com expedição e instalação de colonos: Roma é, propriamente, uma colônia (*apoikía*). A marcha por etapas para Roma podia mesmo ser concebida como uma lenta *apoikía*, inaugurada com a primeira migração árcade (I, 11, 1) e só terminada com a última partida de Alba, descrita por Dionísio com grande luxo de pormenores. Aos dois jovens, seu avô confiara não somente uma tropa de colonos (ela mesma composta por diversas categorias), mas também fornecera “dinheiro, armas, trigo, escravos, bestas de carga e tudo o que era indispensável à construção de uma cidade”. A essa futura colônia não faltou nem uma agulha! Dionísio usa e abusa desse modelo, que se adaptava

(28) Catão, *Origens*, I, 19 (Servius, *Ad Verg. Aen.*, 5, 755): “De fato, não está provado que Rômulo ou os seus não conhecessem o grego por essa época, quero dizer o eólio; é o que afirmam Catão, em sua arqueologia romana, e o mui erudito Varrão, no preâmbulo de seus escritos sobre Pompeu: Evandro e os outros árcades vieram outrora para a Itália e espalharam a língua eólia entre os bárbaros” Ver E. Gabba, ‘Il latino come dialetto greco’, *Mélanges Augusto Rostagni*, Turim, Bottega d’Erasmio, 1963, p. 188-194.

(29) M. Casevitz, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1985, p. 128-130 e 202-205.

perfeitamente à lógica de sua própria tese: quanto mais Roma resultasse de uma *apoikía*, mais teria chances de ser grega.

Nesse ponto da história, ele precisava ainda livrar-se de Remo. A regra, aliás, não era que uma colônia tivesse dois arquegetas. Sua maneira de proceder é interessante, pois lançava mão igualmente de noções ou referências gregas que permitiam a um só tempo respeitar a tradição (morte inevitável de Remo) e engendrar um relato verossímil, desembocando naquele ato de violência. Quando a tropa de colonos sai de Alba, ela é compósita, mas una; e assim permanece, mesmo após ocorrer a ‘mistura’ com os restos da população local residente sobre o Palatino e em torno da colina de Saturno. A divisão intervém logo depois: Rômulo e Remo decidem cindi-la em duas a fim de, pensavam eles, suscitar a emulação (*philotímia*) e apressar o fim dos trabalhos. Infelizmente, a *philotímia*, positiva, transforma-se em *stásis*, totalmente negativa. Antes mesmo que a cidade seja fundada, com a introdução do par *philotímia-stásis*, somos mergulhados no universo bem conhecido das lutas pelo poder no interior da *pólis*. Roma ainda não é Roma, mas já se parece com a cidade que Plutarco descreverá em seus *Princípios políticos*. O mesmo vocabulário político serviu para descrever suas intrigas, ambições, corridas ao poder que punham em jogo os notáveis e suas facções (I, 85, 6), até a guerra civil e o assassinato. Tudo parte, em suma, da ambivalência de *philotímia*, de que podia ‘sair’ um discurso conferindo inteligibilidade e verossimilhança a acontecimentos que, de outro modo, seriam desprovidos dessas qualidades. No fim das contas, pensa-se, não chega a ser surpreendente que as coisas se tenham passado assim!

A esse registro completamente político superpõe-se um outro, pré-político se quisermos, cujo universo de referência não seria mais a cidade helenística e suas lutas, mas antes *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo. Com sua célebre abertura sobre *Éris* (a boa e a má Querela), dirigida a seu irmão Perses, com quem justamente ele estava em litígio: uma, levando a rivalizar com outrem, é “boa para os mortais”; a outra “faz crescer a guerra e as discórdias funestas”.<sup>30</sup> Da mesma forma, *éris* veio se instalar abertamente

(30) Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, 11-16.

entre os dois irmãos, Rômulo e Remo, desde o instante da divisão em dois grupos, e logo se tornou uma “má querela” (I, 87, 1-2). O cruzamento entre os dois registros se faz sem dificuldade: passa-se de *philotimía* a *éris*, ou de *stásis* a *éris*. Ao escolher justamente a palavra *éris*, Dionísio acrescentou uma outra dimensão ao seu texto, quase uma outra intriga da qual ele podia puxar o fio de seu próprio relato. O desejo de comandar (*philarkhía*), do qual são presas os dois irmãos, é dito *akoinónetos*; a expressão é interessante, pois joga com os dois registros evocados. Primeiro, seu desejo do poder não tolera nenhuma partilha; cada um quer tudo somente para si. Estamos no domínio da *éris* ‘pré-política’. Mas essa vontade traduz também uma negação completa de qualquer forma de comunidade (*koinonía*); impede ou destrói todos os laços sociais.<sup>31</sup> Assim, a *éris-stásis* só pode acabar em uma matança, a qual também mistura os dois registros: irmãos e ‘concidadãos’ se entremassacram (*apó te toú adelphoû kai politikês alleloktonías*, I, 87, 3). Vitorioso, mas triste, Rômulo, doravante o único oicista, vai poder fundar Roma.<sup>32</sup>

Porém, assim como não podia afastar completamente das origens de Roma a mistura, Dionísio não pôde manter até o fim o uso apenas do modelo da fundação colonial. Tanto mais que ele estava de fato isolado e, também nesse ponto, contradizendo de forma por demais evidente a tradição. Nem Cícero, nem Tito Lívio, nem Virgílio, nem mesmo Plutarco lhe serviam de apoio. A acreditar neste último, Roma seria mesmo o contrário de uma fundação por envio de colonos, uma vez que foram os cidadãos de Alba que, recusando-se a receber todo aquele bando de marginais recrutados pelos dois irmãos, não lhes deixaram outra escolha que não a de se instalarem alhures e por sua própria conta.<sup>33</sup>

O segundo modelo disponível era o do sinecismo: a nova cidade não proveio da chegada de colonos vindos de uma metrópole, mas da reunião de populações já presentes no local. Dionísio utiliza-o por alusão, deixando entender que Roma resultou de

(31) Por outro lado, Roma, uma vez superada essa crise em que por pouco não deixou de nascer, seria chamada por Dionísio de *pólis koinótate* (I, 89, 1).

(32) Para Dionísio, com efeito, o relato mais crível (*pitbanótatos*) faz Remo morrer antes de se iniciar a operação da fundação propriamente dita. Ele estava sozinho nesta opinião.

(33) Plutarco, *Vida de Rômulo*, 9, 2.

um sinecismo, ou que houve sinecismo nessa história, mas jamais se interroga sobre a compatibilidade ou a articulação dos dois modelos. Tratava-se de uma *apoikia* ou de um sinecismo? Ou de uma mistura de ambos? Evocar o sinecismo tinha uma vantagem suplementar, na medida em que o mestre na matéria, a sua referência por excelência, era Teseu.

É verdade que Dionísio não faz um paralelo entre o nascimento de Atenas como cidade e a fundação de Roma, mas o seu Rômulo devia ter, para um grego, algo de Teseu (como se sabe, logo Plutarco os associaria). O longuíssimo discurso de Rômulo no começo do livro II, suas surpreendentes interrogações acerca do regime que convinha estabelecer, sua virtual oferta de renúncia ao poder, tudo isso encontrava um precedente na conduta do Teseu de Isócrates, por exemplo. Pondo à disposição um modelo de conduta plausível e conhecido, a figura de Teseu vinha ajudar Dionísio a colocar em relato a fundação e a construir sua intriga (uma vez suprimido Remo e satisfeitas as exigências da tradição). Ela tornava quase verossímil a interrogação sobre a *politeia*: como Teseu, Rômulo propõe ao povo reunido a questão do regime a instaurar.<sup>34</sup> Mas é ocioso dizer que depois de Políbio, que dela fizera o ponto central de sua reflexão sobre a potência romana, não se podia mais pretender falar de Roma sem dar ênfase à sua constituição; esse era o preço da credibilidade. A ‘constituição de Rômulo’ é a maneira pela qual Dionísio satisfaz essa exigência e respondeu a essa expectativa. Não sem se contradizer um pouco, pois após ter afirmado, com Políbio e Cícero, que a constituição romana não saíra toda armada da cabeça de um legislador, por divino que fosse, mas era antes uma criação continuada e o produto de numerosas experiências (I, 9, 4), põe de repente em cena o desfraldar dessa constituição nova, tempo forte da fundação, e mesmo quase uma nova fundação.

Por essa inencontrável constituição, fica claro que Roma era mesmo uma cidade (*pólis*). Políbio, usando categorias da filosofia política grega, já o havia amplamente provado. Ao livro VI de Políbio corresponde o livro II de Dionísio, mas enquanto um desenvolve uma reflexão de tipo estrutural, o outro pôs em forma de rela-

(34) Isócrates, *Elogio de Helena*, 36; *Panatenáico*, 129.

to (Rômulo procedeu a (...), empreendeu (...), criou (...), resolveu, etc.) e historizou (tal instituição, tal mecanismo foi tomado de empréstimo à Grécia (...)). Além disso, com a mudança dos tempos, o "caráter misto" da constituição não estava mais na ordem do dia: o Senado não mais desempenha o papel central na maquinaria do poder. Ele lembra o conselho dos anciãos em torno do rei homérico: todos os reis

dispunham de um conselho constituído pela elite dos cidadãos, como testemunham Homero e os mais antigos dos poetas. E contrariamente ao que se passa hoje, o poder real arcaico não era nem arbitrário nem absoluto (II, 12, 4).

Eis o que se concedeu às nostalgias senatoriais.

Cidade desde sempre, Roma era além do mais, segundo Dionísio, uma cidade plenamente realizada, mais bem-sucedida que as mais renomadas cidades gregas clássicas, Esparta, Atenas ou Tebas. Não se contentando em tomar emprestada tal ou qual instituição, os romanos souberam, desde os tempos de Rômulo, aperfeiçoar o modelo. Assim, do patronato, que era uma antiga prática grega (porém mais próxima de fato da escravidão), souberam fazer uma instituição central: entre o patrono (patrício) e o cliente (plebeu) instaurava-se toda uma gama de obrigações recíprocas, que funcionava a longo termo como verdadeira relação de parentesco (II, 9-10). Criador de concórdia (*homónoia*), o patronato fez de Roma uma cidade capaz de controlar suas lutas internas, sua *stásis*, essa guerra pelo poder que as cidades gregas, por seu lado, nunca souberam conter duravelmente. Roma, que no entanto começara sob o signo da *stásis* fratricida, a pior que existe, conseguiu em seguida, durante 630 anos – até Caio Graco, precisa Dionísio –, substituir o assassinio pela persuasão (II, 11, 2). Eis aí um feito considerável e uma incontestável superioridade de Roma. Com frequência, a historiografia moderna, principalmente a alemã, retomaria essa apreciação.

Cidade por longo tempo sem *stásis*, ela era também uma cidade 'aberta'. Diversamente das antigas cidades gregas, ansiosas por preservar a "nobreza de seu sangue" e fechadas sobre si mesmas a ponto de não concederem senão excepcionalmente seus

direitos de cidadania, Roma foi sempre "generosa" nessa matéria. Aí se introduz o tema, prometido a um belo futuro nas comparações entre os gregos e os romanos, da "generosidade" romana ante a "avareza" grega.<sup>35</sup> Eis, para Dionísio, uma segunda superioridade manifesta de Roma, que fez dessa atitude uma política e, afinal, uma poderosa alavanca do império. Mostrar que um tal projeto simplesmente não teria sentido para a cidade grega seria fácil, já que ela se definia, segundo Aristóteles, como uma comunidade "acabada e auto-suficiente": de saída, desde sua fundação, estava completa. Importa aqui, somente, o que Dionísio e muitos historiadores depois dele acreditaram e difundiram: Roma encontrou uma via que as cidades gregas não souberam tomar. Novamente Roma se revela uma cidade mais realizada: a mesma *pólis* que na Grécia, mas em sua perfeição. Ela é, diz Dionísio, a cidade "mais acolhedora e a mais humana de todas", aquela que soube ser, mais autêntica e profundamente, uma comunidade (*koinótate*, I, 89, 1).

Com as *Antiguidades romanas* operou-se um interessante deslocamento: Roma não mais era julgada como cidade a partir da Grécia, mas ao inverso, as cidades gregas é que se mediam a partir de Roma, doravante percebida como a realização da cidade. A cidade grega não terminava com a batalha de Queroneia; Roma era o seu futuro! Se Dionísio, ao demonstrar que os romanos eram gregos, foi levado a helenizar Roma, reciprocamente, quando 'restabeleceu' a constituição de Rômulo, entregou-se a uma 'romanização' da cidade grega. Levando ao extremo o golpe de força polibiano, chegou a sustentar, com efeito, que Roma era uma cidade, uma cidade cujo sucesso provava a excelência de sua constituição, uma cidade plenamente acabada, mas ainda o modelo mesmo da *pólis*.

(35) Dionísio, II, 16-17. A abertura do direito de cidade, e portanto a mistura, é apresentada nesse contexto como uma superioridade indubitável de Roma. Ver P. Gauthier, 'Générosité romaine et avarice grecque: sur l'octroi du droit de cité', *Mélanges d'histoire ancienne: offerts à William Seston*, Paris, de Boccard, 1974, p. 207-215; *id.*, 'La citoyenneté en Grèce et à Rome: participation et intégration', *Ktéma*, 6 (1981), p. 167-179. Assim, estima Dionísio, foi o número e não o favor da Fortuna que permitiu a Roma superar as crises mais graves, como, por exemplo, depois do desastre de Canas. Por outro lado, ele é muito mais reservado quanto à alforria dos escravos (II, 16-17), que dá ocasião, hoje, a abusos injustificáveis.

Tal é a tese e suas principais implicações. O assunto era atual: num momento em que o Estado romano "cresceu ao ponto de curvar-se sob sua própria grandeza", a questão de sua identidade parecia preocupar os senhores do mundo. Na contradança das origens, diante dos que, com Virgílio, proclamavam que os romanos não eram nem gregos nem etruscos, mas troianos, Dionísio responde: vocês evidentemente não são etruscos, pois são gregos, filhos de gregos; e se são troianos, ainda são, ou já eram, gregos.

## *Parte II*

# *Nós e os antigos*

*Fundamentos gregos  
da idéia de Europa*

Fundamentos gregos – e poderíamos acrescentar – fundamentos *polêmicos* da idéia de Europa. Partamos, para isso, de uma observação de John Stuart Mill:

A batalha de Maratona, como acontecimento mesmo da história inglesa, é mais importante que a de Hastings. Se o desenlace desse dia tivesse sido diferente, os bretões e os saxões poderiam estar ainda perdidos no bosque.

Lembra-se – talvez com certa ironia – a extrema importância atribuída às guerras médicas no destino do mundo ocidental! Da mesma forma que os árabes, em 732, foram contidos em Poitiers, os persas o foram em Maratona, em 490. Mas é preciso recuar ainda mais longe no tempo, pois a primeira desavença entre a Europa e a Ásia produziu-se, na realidade, diante das muralhas de Tróia. A *Iliada*, proclama Hegel,

mostra-nos os gregos saindo em campanha contra os asiáticos, nas primeiras e legendárias batalhas provocadas pela formidável oposição entre duas civilizações e cujo desenlace constituiria uma virada decisiva na história da Grécia.

Conclusão: “As vitórias gregas, na verdade, salvaram a civilização e roubaram todo vigor do princípio asiático”.<sup>1</sup> A Europa parece, assim, definir-se cedo, mas também de maneira duradoura e *polê-*

(1) G. F. Hegel, *Esthétique III*, trad. francesa, Paris, Aubier, 1944, p. 114; *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. francesa, Paris, Vrin, 1979, p. 197.

*mica*, com relação à Ásia: elas existem uma pela outra, uma contra a outra.<sup>2</sup>

Foram os próprios gregos, sem dúvida, os arquitetos dessa oposição: em que circunstâncias apareceu, que usos foram feitos dela? De saída, duas breves observações. Todo leitor de Homero sabe que a oposição entre a Europa e a Ásia não se encontra na *Iliada*, muito menos aquela, como já havia observado Tucídides, entre gregos e bárbaros.<sup>3</sup> Os troianos não são menos 'gregos' que os aqueus. Trata-se, portanto, de uma interpretação retrospectiva que não poderia ser anterior à guerra contra os persas. Somente a partir daí seria possível, de fato, projetar Maratona (previamente transformada pelos atenienses nesse *great event* que ela não foi) sobre a guerra de Tróia. Sabe-se que a *Geografia* de Hecateu de Mileto, o sábio contemporâneo das guerras médicas, compreendia dois livros: um consagrado à Europa e outro à Ásia. Qual era, nesse momento, o alcance de uma tal divisão do mundo?

Se está claro que a 'Europa' foi apreendida e constituída em confronto com a Ásia e continuou sendo acolhida e elaborada da mesma maneira pelos modernos, é menos evidente, contudo, uma aproximação que questione suas origens ou sua pré-história. Ao anunciar a vontade de edificar seu futuro santuário em Delfos, Apolo declara:

Tenho a intenção de construir aqui um templo magnífico, oráculo para os homens, que, para me consultarem, incessantemente farão sob meus altares hecatombes impecáveis – tanto os que habitam o fértil Peloponeso, quanto os da Europa e das ilhas cercadas de vagas: a todos quero dar a conhecer minha vontade infalível, profereindo minhas sentenças em um rico santuário.<sup>4</sup>

Europa, nesse caso, designaria apenas uma parte da Grécia continental. Do ponto de vista da etimologia do nome, propôs-se uma

(2) G. Ceausescu, 'Un topos de la littérature antique: l'éternelle guerre entre l'Europe et l'Asie', *Latomus*, 50 (1991), p. 327-341; M. Sordi (org.), *L'Europa nel mondo antico*, Milão, Vita e Pensiero, 1986; J. B. Duroselle, *L'idée d'Europe dans l'histoire*, Paris, Denoël, 1965.

(3) Tucídides, I, 3, 3.

(4) *Hino homérico a Apolo*, 290-291. ignora-se a data de sua composição: século VII a. C. para a primeira parte, século VI para a segunda.

aproximação com *eurus* (terra grande), enquanto Ásia poderia remeter ao hitita *assus* (terra boa)?<sup>5</sup> Como ter-se-ia passado dessa designação regional à de todo um continente? "Não posso explicar", declara Heródoto, "em que momento a Terra, sendo uma, recebeu três denominações distintas, extraídas de nomes de mulheres": Ásia, Líbia e Europa. "Quanto à Europa", acrescenta,

do mesmo modo que ninguém sabe se está cercada de água, nada foi esclarecido sobre as origens de seu nome (...), a menos que se diga que o país recebeu esse nome da tirrena Europa (...) Mas é certo que essa Europa era oriunda da Ásia e que ela nunca esteve nesse país que os gregos chamam Europa; ela veio da Fenícia para Creta e de Creta foi para a Lícia.<sup>6</sup>

Como uma asiática pôde assim dar seu nome à Europa? Por que se passou de uma bipartição à tripartição do mundo, mesmo sendo certo que, "no sentido do comprimento, a Europa é tão longa quanto a extensão das duas outras partes"? Maneira de dizer que, pelo menos do ponto de vista do tamanho, ela equivalia às duas outras, como se a tripartição mantivesse ainda alguma coisa da bipartição anterior? Heródoto, infelizmente, não volta ao assunto e deixa o leitor com um de seus freqüentes: "Isso é o bastante em relação ao assunto"!

## A Europa polêmica

Retornemos a essa Europa *polêmica* dos gregos, que iria ser também uma Europa *política*. As guerras médicas serviram certa-

(5) Para Chantraine (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*), a etimologia é desconhecida. Entre as hipóteses sugeridas, propôs-se *euris* (grande) e *ôps* (face), ou *europôs* (tenebroso, d'onde ocidental), ou ainda um composto grego e semítico; ver C. Milani, 'Note etimologiche su *Eurôpe*', em Sordi, *op. cit.*, p. 3-11; D. Asheri, Heródoto, *Le Storie IV*, Milão, Mondadori, 1992, p. 268-269.

(6) Heródoto, IV, 45. Nota-se que, para Heródoto, Creta não fazia parte da Europa. No que diz respeito ao seu tamanho, Heródoto é afirmativo: "Sabe-se que em comprimento ela é tão longa quanto a extensão das duas outras partes".

mente de catalizador para a oposição entre gregos e bárbaros. Ora, qual seria, em suma, a diferença essencial entre uns e outros? Os gregos vivem em cidades, os bárbaros não; uns são 'livres', os outros submetidos a um senhor, já que, explica Heródoto, estes últimos são incapazes de viver sem reis. Desde a primeira frase das *Histórias*, os bárbaros formam um par antônimo com os gregos:

Heródoto de Halicarnasso expõe aqui suas pesquisas, para impedir que os feitos dos homens, com o tempo, se apaguem da memória e grandes e maravilhosas façanhas, realizadas tanto pelos bárbaros quanto pelos gregos, cessem de ser contadas; em particular, o que foi causa de que entrassem em guerra uns contra os outros.

É evidente que essa classificação binária e fortemente assimétrica concebida para e pelos gregos era manejável apenas por eles. Antes de se tornar posteriormente uma expressão usual – 'gregos e bárbaros', querendo dizer o mundo todo –, as guerras médicas atribuíram-lhe um significado preciso, dotando o antônimo de um rosto – o do persa – e conferiram-lhe um território, a Ásia, que ele reivindicava como seu. Em *Os persas*, a tragédia de Êsquilo encenada em 472 a. C., a rainha Atossa conta seu sonho:

Duas mulheres muito bem vestidas apresentaram-se diante de meus olhos, uma trajada com a túnica persa, a outra vestida como dória (...) mesmo sendo irmãs de sangue, habitavam dois países distintos, uma, a Grécia, que lhe concebera por sorte, a outra, a terra bárbara (...) Meu filho procurou juntá-las: uma resignou-se, a outra refugou e partiu o jugo em dois.

Figurada pela imagem das duas irmãs inimigas, a dória e a persa, a oposição entre a Europa e a Ásia coincide com a do grego e do bárbaro, de tal modo que essa visão seria projetada sobre a guerra de Tróia, fazendo que os troianos aparecessem retrospectivamente como asiáticos e bárbaros.

"Os persas julgam-se proprietários da Ásia e dos povos bárbaros que a habitam, e consideram a Europa e o mundo grego um

país à parte".<sup>7</sup> Essa frase, que pretende exprimir a visão persa do mundo, conclui um relato sobre as origens da inimizade entre os gregos e os bárbaros, que Heródoto colocara na boca de 'sábios' persas. Tudo tinha começado, havia muito tempo, com o rapto da argiva Io pelos fenícios, a que teria respondido, do lado grego, o de Europa, filha do rei de Tiro (portanto, uma mulher da Ásia). Os gregos retomaram em seguida a iniciativa, seqüestrando Medéia, a filha do rei da Cólquida. Páris replicaria, seqüestrando Helena. Os gregos, então, reagiram com uma expedição militar – sendo "os primeiros a terem levado a guerra para a Ásia" – que destruiria o poderio de Príamo. Eis todo o desenrolar da história, que não cessou de oscilar entre os dois pólos, da Ásia e da Europa.

A lição é de tal forma explícita que as *Histórias* terminam com o castigo de Artaíctes. Este persa, governador de Sestos, foi crucificado pelos gregos no mesmo lugar onde terminava a ponte construída por Xerxes entre as margens do estreito. Por que aí? Porque fora aí que o Rei, pisando na Europa, "saíra" de seu domínio asiático. Por que esse sacrifício expiatório? Por que justamente esse homem? Artaíctes era um "ímpio", pois se apropriara fraudulentamente dos bens do santuário de Protesilau.<sup>8</sup> Ora, quem era Protesilau? Um herói, o primeiro morto da guerra de Tróia, abatido no momento mesmo em que desembarcava em areias troianas. A morte de Artaíctes, desse modo, responde exatamente à de Protesilau: ambos são mortos do 'limiar'. Essa resposta, por muito tempo protelada, põe fim simbolicamente ao ciclo de afrontamentos entre gregos e bárbaros, entre Ásia e Europa.

Os contornos dessa Europa *polêmica* coincidem e coincidem com a extensão da Grécia, ou melhor, com a do *tò Hellenikón*, entendido como identidade grega. Foi justamente sobre essa divisão do mundo que, no século IV, Isócrates estabeleceu sua interpretação da história grega (começando pelas origens) e, portanto, seu programa político. A guerra de Tróia – escreve no *Elogio*

(7) Heródoto, I, 4. Qual o valor exato desse 'e': *tên Európen kai tò Hellenikón*? Inclusão do segundo no primeiro, ou melhor, quase equivalência dos dois. A Europa, ou seja 'o grego'? Tanto que a primeira parte da frase diz: "A Ásia e os povos bárbaros que a habitam". A Ásia contrapõe-se portanto a Europa, e, aos povos bárbaros, o *tò Hellenikón*. Permanece então o problema do estatuto dos gregos da Ásia?

(8) Neste volume, 'Mito no *lógos*: o caso de Creso ou o historiador em ação', p. 47-48.

de Helena – é “causa do fato de não termos sido transformados em escravos dos bárbaros”. “Vemos os gregos – unidos, graças a ela, em um mesmo sentimento – organizarem um exército comum contra os bárbaros, e a Europa erguer pela primeira vez um troféu de vitória contra a Ásia”.<sup>9</sup> Já se trata, ouso dizer, de Hegel, ou melhor, Hegel não fez mais que traduzir Isócrates. Essa vitória, além disso, é apresentada por Isócrates como uma reviravolta (*metabolé*) da história. Até então os bárbaros emigravam para a Grécia para se tornarem chefes de cidades gregas: como Dânao, o egípcio, em Argos, ou Cadmos, o tirreno, em Tebas. A partir daí, foi o movimento inverso que passou a prevalecer: os gregos, por seu lado, começaram a emigrar, conquistando cidades e grandes territórios dos bárbaros.

Em um primeiro momento, a identificação da Europa com a Grécia funcionava perfeitamente, acompanhada da limitação do *tò Hellenikón* à Grécia apenas. Mas, diante da paz de Antálcidas (387 a.C.), que reafirmou os direitos do Grande Rei sobre toda a Ásia (até mesmo sobre os gregos da Ásia), Isócrates tornou-se o promotor de uma definição mais ampla, mais dinâmica e mais ofensiva da Grécia e, por conseguinte, da Europa, já que esta devia evidentemente incluir a Macedônia e legitimar uma invasão da Ásia pela Europa.<sup>10</sup> A divisão Ásia-Europa é assim reafirmada, mas também contestada em nome da superioridade dos gregos sobre os bárbaros. “Veja o quanto é vergonhoso deixar a Ásia mais feliz que a Europa e os bárbaros mais ricos que os gregos”, repete Isócrates a Filipe para convencê-lo de seu justo direito de seguir para a Ásia e não deixar os gregos de lá sob a autoridade do Rei.<sup>11</sup> Com Alexandre, conquistador da Ásia, mas apresentado igualmente como o que quis unir a Ásia e a Europa, o jogo transportou-se para todo o ecúmeno; tratar-se-ia menos, doravante, da preservação do *tò Hellenikón* (como identidade grega restrita) que da difusão do *helenismo* (como identidade cultural mais ampla).

(9) Isócrates, *Elogio de Helena*, 67-68.

(10) A. Momigliano, ‘L’Europa come concetto politico presso Isocrate e gli Isocratei’, em *Sesto Contributo alla storia degli studi classici*, Roma, Storia e Letteratura, 1980, p. 89-101.

(11) Isócrates, *Filipe*, 132.

## A Europa e o clima

A divisão de Europa e Ásia também encontrou apoio nas teorias climáticas que associavam astronomia, meteorologia e medicina. Contribuindo com conceitos e uma forma de raciocínio, tais teorias passaram a conferir ao conjunto um contorno mais científico. O tratado hipocrático *Sobre os ares, as águas e os lugares* é desse ponto de vista um texto fundamental. Manual de medicina, ele deveria permitir ao médico itinerante orientar-se e adquirir rapidamente o saber (relativo ao meio ambiente) necessário ao primeiro contato com uma cidade desconhecida. Na primeira parte, são destacados os efeitos do meio ambiente sobre o estado de saúde de uma população dada, detendo-se prioritariamente nos efeitos das estações e de suas mudanças (mas também na exposição aos ventos e na qualidade das águas). Essas variações climáticas acham-se diretamente relacionadas com os humores internos do organismo, cuja boa mistura produz saúde. A segunda parte (infelizmente incompleta) procede a uma generalização: da teoria climática local passa-se à escala do ecúmeno. A aplicação da noção de mudança vai permitir considerar o fato de que “a Europa e a Ásia diferem completamente, sobretudo, no que diz respeito à morfologia dos povos que habitam os dois continentes”. Na Ásia, com efeito, a ausência de mudanças climáticas radicais resultou em uma população mole, pouco viril e pouco guerreira, inclinada ao prazer. Há todavia uma contrapartida: tudo ali é mais belo e maior, e os produtos da terra são melhores. Mas por trás dessa Ásia, louvada pela excelência de suas produções, deve-se, na realidade, entender antes de tudo e principalmente a Jônia. País da mediania e da mistura, situava-se “no meio” dos nascentes estival e hibernal do Sol; era como uma primavera constante. A Ásia, precise-se, não era uniforme; porém as mudanças eram mais presentes, mais brutais e mais freqüentes na Europa. O tratado, que se detém longamente nos citas, não fornece infelizmente uma descrição completa da Europa (quais são seus limites?), mas retoma e generaliza o critério da mudança de estações. Esse se aplica à Ásia e à Europa, mas igualmente ao próprio interior da Europa, onde explica a diversidade dos tipos físicos (maior que na Ásia).

O clima, entretanto, não podia dar conta de tudo. Se os asiáticos são caracterizados como “fracos”, isso se deve à ausência de mudanças climáticas bem definidas, mas também ao efeito dos costumes (*nómos*): a maior parte desses povos é governada por reis, o que é o mais seguro dos signos de que eles são bárbaros (lembramo-nos de Heródoto). De maneira simétrica, essa intervenção do *nómos* é indispensável para compreender que os gregos da Jônia não são “fracos”, já que não se encontram submetidos a reis. No entanto, Heródoto, nativo de Halicarnasso (cidade de origem dórica, é verdade), não hesita em reproduzir a opinião dos soberanos persas sobre “as boas disposições servis” dos jônicos.<sup>12</sup>

A explicação pelo clima seria retomada em seguida, sobretudo, por Aristóteles e, mais tarde, por Estrabão; também por outros, até os modernos. O interessante não é tanto o fato em si da retomada, quanto os deslocamentos efetuados.

As nações situadas nas regiões frias – observa Aristóteles – e particularmente as nações européias são cheias de coragem, mas lhes faltam inteligência e habilidade técnica; por isso, mesmo vivendo como nações relativamente livres, são incapazes de se organizar e impotentes para exercer a supremacia sobre seus vizinhos. Ao contrário, as nações asiáticas são inteligentes e de espírito inventivo, mas não têm nenhuma coragem; é por isso que vivem em sujeição e escravidão contínuas. Mas a raça (*génos*) dos helenos, ocupando uma posição geográfica intermediária (*meseiêi*), participa de maneira similar das qualidades dos dois grupos de nações precedentes, pois ela é corajosa e inteligente, razão pela qual leva uma existência livre sob a proteção de excelentes instituições políticas, sendo até mesmo capaz de governar o mundo inteiro caso atinja a unidade de constituição.<sup>13</sup>

Se o eco do tratado hipocrático é evidente, nota-se um nítido alargamento do quadro interpretativo. Não é mais, com efeito, unicamente a Jônia (a Grécia da Ásia) que está em posição media-

(12) Heródoto, IV, 142.

(13) Aristóteles, *Política*, VII, 7, 1327 b 20-33.

na, mas o conjunto da “raça” (*génos*) dos helenos, que é visto como situado a igual distância da Ásia e da Europa. Os gregos podem portanto ser corajosos e inteligentes, viver livres sob a proteção de excelentes instituições, não sob sujeição, e até mesmo exercer o comando sobre outros, ao passo que as nações européias são incapazes disso. Situado entre a Ásia e a Europa, o *génos* dos gregos (Aristóteles não diz Grécia) reúne as qualidades de uma e outra, anulando seus defeitos respectivos.

Escrevendo na época de Augusto, Estrabão (um grego da Ásia) recorre, por sua vez, à mesma grade climática, agora aplicada ao conjunto de uma Europa, que não podia mais ser identificada, como antes, unicamente aos limites da Grécia continental. A superioridade da Europa sobre os dois outros continentes seria assim ‘cientificamente’ fundamentada e explicada, já que apresentava, associados em seu interior, toda a gama de climas e gêneros de vida.

É pela Europa que devemos começar – escreve Estrabão – porque ela possui uma grande variedade de formas, porque é, naturalmente, a mais bem dotada em homens e em regimes políticos de valor, e porque ela foi para o mundo a grande doadora dos bens que lhe eram próprios; além disso, ela é habitável em sua totalidade, com exceção da pequena parcela inabitada em razão do frio (...) Na parte habitável, os países de clima rigoroso e as regiões montanhosas oferecem naturalmente condições de vida precárias; mas com uma boa administração, mesmo os países miseráveis e os abrigos de malfeitores tornam-se *civilizados* (*bemeroîntai*). Os gregos, por exemplo, em um país montanhoso e pedregoso, souberam viver *bem* (*kalôs*) graças à aptidão que possuíam para a *vida em cidades*, para o exercício das artes e, em geral, para tudo que se relaciona com a arte de viver. Os romanos, (...) subjugando vários povos – certamente não-civilizados por conta dos países onde se instalaram, acidentados ou desprovidos de portos ou gelados ou penosos de habitar por alguma outra razão –, criaram ligações que antes não existiam e ensinaram às tribos selvagens a *vida em cidades*. Toda a parcela da Europa que é plana e goza de um clima temperado (*eúkratos*) é naturalmente conduzida a um tal modo de vida: em um país feliz, tudo concorre para a paz, enquanto em um país miserável tudo leva

à guerra e à viril coragem. Mas os povos podem prestar-se serviços mutuamente: uns oferecem o socorro de suas armas, outros, o de suas colheitas, de seus conhecimentos técnicos, de sua formação moral. Evidentemente, podem também lesar uns aos outros caso não se ajudem reciprocamente; sem dúvida, aqueles que possuem armas vencerão pela força, a menos que sejam derrotados pelo número. Ora, acontece que, também sob esse aspecto, esse continente é naturalmente bem dotado, pois se compõe inteiramente de um mosaico de planícies e montanhas, de modo que em todo lugar coexistem as predisposições a *cultivar a terra e viver em cidades*, assim como a fazer a guerra. Como domina o primeiro elemento, aquele que conduz à paz, esta reina sobre o conjunto. A isso se deve acrescentar a ação dos povos dominantes, gregos primeiramente, macedônios e romanos em seguida. Assim, tanto para a guerra quanto para a paz não se pode ser mais auto-suficiente (*autarkéstete*) que a Europa: ela possui uma reserva inesgotável de homens que guerreiam, trabalham e administram cidades. Outra de suas superioridades é que produz os melhores frutos e os que são indispensáveis à existência, todos os minerais úteis também; apenas faz vir do exterior os perfumes e as pedras de grande valor, cuja privação ou abundância nada acrescentam à felicidade de nossa vida. A Europa alimenta igualmente uma enorme quantidade de rebanhos, mas poucos animais selvagens. Tal é, de um ponto de vista geral, a natureza desse continente.<sup>14</sup>

A Europa, para Estrabão, começava nas colunas de Héracles, avançava até Tanaís, a leste, e englobava, ao norte de Istros, o país dos sauromatis. O mais interessante é que, observado panoramicamente, esse espaço europeu é apresentado como o território de uma única cidade, definida como “auto-suficiente no mais alto grau”. É verdade que Estrabão não sustenta explicitamente que a Europa formava uma cidade, mas a nítida retomada do conceito de autarquia, pivô da definição da cidade clássica por Aristóteles, anuncia, pelo menos implicitamente, essa possibilidade.<sup>15</sup> Se o seu vocabulário tem uma ressonância aristotélica, a dissonância com

(14) Estrabão, II, 5, 26 (os destaques são meus).

(15) Aristóteles, *Política*, I, 1252b 8.

Aristóteles é contudo profunda, já que para este o Peloponeso, mesmo cercado por uma única muralha, não poderia ser considerado como uma *pólis*.<sup>16</sup> Quanto mais a Europa! De todo modo, nesse espaço, onde a variedade podia tornar-se complementariedade, onde a paz podia vencer a guerra, os constrangimentos ou as imperfeições da natureza podiam ser corrigidos pela aprendizagem de um modo de vida ‘político’. O *nómos* podia (se necessário, pelo uso da força) corrigir a *phýsis*. Estabelecidos em um país montanhoso, os gregos souberam realizar, por sua própria iniciativa, esse trabalho ‘político’, que aliava civilização, civilidade e cidadania. Mas no quadro histórico esboçado por Estrabão, eles não passam de ocupantes de um cantão da Europa e são mera expressão de um momento. Aos gregos sucederam-se os macedônios, depois os romanos, que, desde então, se tornaram os instauradores musculosos da civilização. Entre a Europa e o nome de Roma estabelece-se assim um intercâmbio. Não é Roma, afinal, a única cidade presente em filigrana nessa imagem proposta por Estrabão do espaço europeu? Como se a Europa fosse o território de uma *pólis* chamada Roma. A centralidade de Roma é assim produzida segundo uma lógica de pensamento grego. Mas essa maneira de traduzir *em grego* a visão romana de tal centralidade era ao mesmo tempo uma maneira de trair a definição grega do que é uma cidade.

Lógica grega? A Europa é com certeza mais um conceito grego que romano. Inicialmente uma maneira de designar uma parte da Grécia continental, ela adquiriu um alcance e um peso maiores como antônimo de Ásia. Europa polêmica e política, em um mundo cindido em dois. Mesmo quando a divisão da Terra em três continentes se tornou corrente, a oposição Europa-Ásia permaneceu por muito tempo a incisão principal. Roma, em troca, bem cedo não teve outro horizonte senão o mundo.<sup>17</sup> Em sua ideologia, o império romano concebeu como suas únicas fronteiras as do ecúmeno (*oikouménē*). A partir de 76-75 a. C., um globo figurou em moedas republicanas. Pompeu, quando de seu triunfo em

(16) Aristóteles, *Política*, III, 3, 1276a, 24-30.

(17) J. L. Ferrary, ‘L’empire romain, l’*oikouménē* et l’Europe’, em M. Perrin (org.), *L’idée de l’Europe au fil de deux millénaires*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 39-54.

61 a. C., anunciou ter “expandido o império de Roma até os limites da Terra”, e Augusto, em suas *Res gestae*, proclamou “ter submetido o mundo ao império de Roma”.<sup>18</sup> O mesmo Pompeu vangloriava-se de ter recebido a Ásia como “província limítrofe” e de ter feito dela o “centro” do império: claro indício de que o poder romano ignorava as antigas divisões. A Ásia era uma província, a princípio província limítrofe, que foi completamente digerida pelo império. Apenas os adversários de Roma, os partos e depois os sassânidas, teriam pretendido confinar os romanos na Europa, reivindicando um retorno às fronteiras do império de Dario.<sup>19</sup>

O espaço romano era, em termos estritos, o de Roma. Geograficamente falando, a Europa não era um limite significativo, e a relação entre a *Urbs* e a Europa não era da ordem da metonímia. Por outro lado, pertinentes e freqüentes foram as variações sobre a Cidade e o Mundo (*Urbs/Orbis*). Trata-se nesse caso da boa metonímia. Havia a Cidade e havia o Mundo, a Cidade transformada em senhora do mundo e, finalmente, a Cidade que, de direito, não tinha outros limites que não os do mundo. O território da primeira era, por assim dizer, co-extensivo ao espaço do segundo: *Romanae spatium est Urbis et orbis idem*, escreve Ovídio dirigindo-se ao deus Terminus.<sup>20</sup>

Se politicamente os romanos não faziam grande caso da velha divisão Europa-Ásia, culturalmente, mesmo em Roma, reativaram-na para uso próprio. Chegaram a traçar uma fronteira no meio da ‘Grécia’, distinguindo uma ‘boa’ ou uma ‘verdadeira’ Grécia de outra desviada e degenerada, aquela justamente denunciada por Juvenal no fim do século:

Não posso suportar uma Roma grega. Ademais, o que representa o elemento propriamente aqueu (da Grécia continental) nessa liga? Há muito tempo que o rio da Síria, o Orontes, deságua no Tibre, carregando a língua e os costumes dessa região, a harpa de cordas oblíquas, os tocadores de flauta, os tamborins exóticos, as moças cuja recomendação é espreitar o cliente nas proximidades do circo.<sup>21</sup>

(18) C. Nicolet, *L'inventaire du monde*, Paris, Fayard, 1988, p. 46 e 48.

(19) Ferrary, *op. cit.*, p. 43.

(20) Ovídio, *Fastos*, II, 684; Nicolet, *op. cit.*, p. 126-127.

(21) Juvenal, *Sátiras*, III, 60 ss.

Os gregos da Ásia já não eram absolutamente gregos, mas apenas asiáticos, tais como os caracterizava o tratado hipocrático: vítimas da moleza e entregues ao prazer. Quanto à Grécia autêntica, a de Atenas e Esparta de antanho, deixara de existir muito tempo atrás. Podemos apenas vasculhar suas ruínas.

# *O confronto com os antigos*

*Nos plane hoc tempore homonculi sumus.*

L. Bruni

A questão é, nem mais nem menos, a da história do Ocidente e sua cultura: dos antigos a nós, e também a de sua relação com o tempo. Dessa longa história constituída de registros múltiplos, confusos, imbricados podem-se, no máximo, demarcar algumas pistas, assinalar pontos de passagem, circunscrever alguns momentos significativos.

Se, porém, abandonando por um instante a perspectiva historiográfica, interrogarmo-nos diretamente sobre nós e os antigos, hoje, será que o *e* ainda tem sentido? Para que haja confronto, é indispensável haver relação, co-presença, senão face a face. Ora, a distância, seja feita de reverência, de indiferença, de esquecimento ou de tudo isso junto, não se terá imposto a ponto de tornar ilusório qualquer vínculo afetivo, eficaz, ativo?

Molière já não punha na boca de um de seus personagens esta sentença vigorosa: "Os antigos, senhor, são os antigos, e nós somos a gente de agora?" Bem no começo do século XVIII, Jacob Perizonius, grande erudito da Universidade de Leide, celebrada menos de um século antes (por Johannes Meursius) com o título de 'Atenas batava', traçou um triste quadro da decadência dos estudos clássicos na Europa. Há muito tempo o verso, outrora famoso, "quem nos libertará dos gregos e dos romanos?" não passa de uma curiosidade. Hoje, no próprio momento em que o lugar a eles reservado na escola se torna cada vez mais restrito, a questão da "gente de agora", supondo-se que formule alguma, seria antes: "Mas quem, afinal, eram esses gregos e esses romanos?" Ainda é possível uma relação direta com eles? Suas questões ainda são as nossas? Podemos ainda, ou podemos novamente, considerar como

nossas algumas de suas questões? A política grega e a democracia ainda têm algo a dizer-nos, ou melhor, saberíamos propor-lhes questões pertinentes a nosso presente?

As ruínas antigas decerto atraem: ondas de turistas comprimem-se nos sítios célebres, em nome da viagem cultural e sob os auspícios da triste e onipresente indústria turística. Todos sabemos, porém, que as consequências desse confronto não são necessariamente felizes. A exploração moderna desse 'patrimônio' (da humanidade) faz que essas ruínas, mais protegidas que nunca, estejam também ameaçadas como nunca. As ruínas correm o risco de arruinar-se, vítimas do próprio sucesso e desse novo agente chamado 'poluição'. Depois do sismo de 1980, Pompéia voltou a ser uma cidade sinistrada, batida por milhões de calçados de milhões de turistas e invadida pela vegetação. A Acrópole há anos encontra-se rodeada de andaimes, e os visitantes não têm mais acesso aos monumentos.

Que fazer diante dessa situação? Reproduzimos agora o debate, aberto pelo menos desde o *Quattrocento* e sem cessar retomado, sobre a conservação e a restauração dos monumentos. Em um texto pioneiro, *Der moderne Denkmalkultus*, publicado em 1903, A. Riegl escrutina o próprio conceito de monumento histórico, ponto de encontro conflituoso entre o que ele denomina valor de antiguidade, valor histórico e valor de rememoração.<sup>1</sup> Que monumento expor? Ou seja, que Antiguidade se deseja visitar? Como se irá vê-la? Que 'relação' se pretende estabelecer com ela? Que significa restaurar 'no contexto'? Trata-se do último contexto antigo, do primeiríssimo ou do estado do monumento no momento em que os arqueólogos o descobriram ou redescobriram? Deve-se, ao contrário, restaurá-lo a ponto de reconstruí-lo, a fim de tornar o monumento 'acessível' ao grande público e, no limite, fazê-lo desaparecer como ruína? Os debates suscitados pela restauração do Erecteion (concluída em 1987) fornecem um bom exemplo disto. Ou deve-se, antes, não reconstruir, mas construir ao lado, produzir uma réplica, uma cópia tão perfeita quanto possível, de um original daí em diante 'proibido

(1) A. Riegl, *Le culte moderne des monuments: son essence et sa genèse*, trad. francesa, Paris, Seuil, 1984.

ao público'? Assim se procedeu, por imperativas razões de conservação, com as grutas pré-históricas de Lascaux. Esse procedimento tem sua lógica, mas, do ponto de vista da relação com a Antiguidade, a produção de tais simulacros em lugar do monumento real, e no mesmo sítio que ele, tem algo de estranho. Que relação com a temporalidade se acha investida nesses artefatos de novo tipo, como que subtraídos ao tempo? Pois nada impede de trocá-los, tão logo mostrem sinais de deterioração.

Outra modalidade contemporânea de confronto seria antes da ordem da citação, para não dizer da simples piscadela. É o caso do recurso a nomes extraídos da Antiguidade para batizar objetos que são os próprios emblemas da ciência e da técnica modernas: míssil europeu *Ariadne* (mas por que Ariadne? Os norte-americanos, por sua vez, atribuíram-se *Titan*), o projeto de nave espacial *Hermes* ou a sonda *Ulisses*, como se, pela reativação desses velhos nomes, que hoje não são propriedade verbal de ninguém, se quisesse suscitar, sem nela crer efetivamente, alguma moderna mitologia. Como se o mais antigo, o arcaico e o mais moderno, o futuro, viessem quase a tocar-se. Como se a idade adulta visse realizarem-se os sonhos de sua infância. Como se o antigo *mýthos* encontrasse seu cumprimento, senão sua verdade, nessa manifestação do *lógos*, em seu mais alto rigor.

Por que o fabricante de automóveis Renault estimou comercialmente judicioso dar o nome de *Clio* a um de seus novos modelos (é verdade que outro se chama *Twingo*)? Entra-se aqui no vasto mundo da comunicação, com seus procedimentos de definição de um 'conceito', no sentido que os publicitários dão a esta palavra. Não se reconhece nisso, em particular, um uso puramente instrumental da Antiguidade, com vistas a 'civilizar' siglas 'bárbaras'? Essa manipulação tem a única finalidade de torná-las identificáveis e memorizáveis, independentemente do significado exato, abstruso ou apenas raso de seu conteúdo. A piscadela pela piscadela. De outro modo, como entender que a *Société Nationale des Chemins de Fer* tenha batizado seu novo sistema de reservas, lançado com grande estardalhaço, de *Socrate*?<sup>2</sup> Que

(2) Por *Socrate*, entenda-se simplesmente *Système Offrant à la Clientèle la Réserve d'Affaires et de Tourisme en Europe!*

veio fazer Sócrates nesse barco, ou melhor, nesse programa informático? Esses poucos exemplos não esgotam a questão de antigos e modernos nos dias de hoje, mas pelo menos indicam uma tendência.

## O confronto: vista em perspectiva

Antigos sempre existiram! E modernos? O que dizer dos próprios antigos, perante eles mesmos? Como formulavam e resolviam a questão de *seus* antigos? Limitar-me-ei a alguns pontos de referência. Os gregos privilegiaram o 'princípio de antiguidade'<sup>3</sup> São bem conhecidos o velho Nestor em Homero, o Conselho dos Anciãos (*Gerousia*) em Esparta, o 'Conselho Noturno' nas *Leis* de Platão. Quanto aos romanos, sabe-se a importância que atribuíam ao *mos majorum*, a essa mítica Roma de antanho que alguns se empenharam em reencontrar, restaurar, reinventar, no fim da República e na época de Augusto.

Enquanto vagávamos em nossa própria cidade como estrangeiros, como visitantes de passagem, foram teus livros que, por assim dizer, nos reconduziram à nossa casa; graças a eles aprendemos o que éramos, onde habitávamos:

nestes termos Cícero celebrou o trabalho antiquarista de Varrão.<sup>4</sup> Os gregos opunham os *palaiói* (os antigos, os velhos, os de outro tempo) aos *neóteroi* (forma comparativa de *neós*), os mais jovens. Mas esse mesmo comparativo servia também para designar uma rebelião ou uma revolução, e o verbo *neoterídzo* significava tomar medidas novas, fazer uma revolução. Não se tratava, admitamo-lo, de índices de uma valorização excessiva do que era recente.

Embora na própria língua se inscrevesse uma tendência de fundo da civilização grega, está bem claro que houve um pensa-

(3) P. Roussel, 'Essai sur le principe d'ancienneté dans le monde hellénique du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. à l'époque romaine', *Mémoire de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 43, 2 (1951), p. 123-228.

(4) Cícero, *Académicas*, I, 3.

mento de progresso, notadamente no âmbito da reflexão sofisticada. Basta evocar Tucídides, no começo da *Guerra do Peloponeso*, medindo a "grandeza" do presente e de outrora e concluindo que as guerras do passado, a começar pela de Tróia, tinham sido pequenas em comparação com a iniciada havia pouco, da qual justamente ele decidira tornar-se o historiador. Mas também é certo que logo após a guerra do Peloponeso, que nesse aspecto assinala uma ruptura, o século IV caracterizou-se pela valorização do passado, sob diferentes formas. Assim, os políticos não cessavam de invocar a "Constituição dos antepassados", tanto mais desejável quanto inalcançável; as *arkhaiá* (antiguidades) atraíam o interesse, e as cidades preocupavam-se em inscrever e escrever sua história nas paredes e nos livros. Os oradores entoavam o canto da grandeza passada de Atenas. Isócrates forjava sua teoria da *paideia*, da grecidade como cultura. Esse embalsamamento dos ancestrais assumiria sua forma canônica em Plutarco e, de maneira geral, no movimento da segunda sofística. O que não significa, muito pelo contrário, que essas operações não atendessem a motivações do presente, em um mundo havia tempo dominado por Roma, em que os gregos se esforçavam não apenas por tomar lugar, mas para ocupar todo seu espaço.

Com a vitória de Roma e o famoso *Graecia capta* de Horácio, os gregos passaram a ser vistos deveras como antigos (*antiqui*), cujas lições conviria seguir, e como modelos culturais a imitar? As coisas, evidentemente, não foram tão simples. Limitar-me-ei a três observações.

Que conselhos prodigalizou Cícero a seu irmão Quinto, em 59, quando o pró-consulado deste na Ásia acabara de ser prorrogado?

Se a sorte te houvesse designado para governar africanos, espanhóis ou gauleses, nações bárbaras e incultas, teu dever de homem civilizado teria sido pensar em seu bem-estar, devotar-te a seus interesses e à proteção de sua existência. Mas quando os homens submetidos a nossas ordens pertencem a uma raça que, além de civilizada, passa por ser o próprio berço da civilização (*humanitas*), sem a menor dúvida eles têm o supremo direito de receber de nós o que deles recebemos (...). Temos, portanto, um dever particular para com a raça que tu governas: foram nossos preceptores, devemos nos em-

penhar em mostrar, nas nossas relações com eles, aquilo que nos ensinaram.<sup>5</sup>

Cícero exprimia a idéia de uma dívida que implicava deveres particulares, em consideração ao fato de que os gregos haviam sido os preceptores de uma *humanitas* nascida entre eles. Mas o reconhecimento desse 'princípio' de antiguidade não punha absolutamente em causa a legitimidade do exercício da dominação romana. Cumpria exercê-la com a devida cerimônia, eis tudo.

O campo da literatura, sobretudo a partir do momento em que abriu espaço à crítica literária, sempre ofereceu terreno propício às interrogações e às polêmicas sobre os 'antigos': que é um antigo, pode-se igualá-lo, como ultrapassá-lo ou como retornar a ele? Na época de Augusto, vemos numerosos intelectuais gregos pregarem um retorno aos modelos da Grécia clássica. Em matéria de eloquência, Dionísio de Halicarnasso, retor grego instalado em Roma, saudava o retorno da 'retórica antiga' e trabalhava para fortalecê-la escrevendo um tratado sobre os oradores antigos (*arkhaiotē*), vale dizer, sobre os mais famosos oradores áticos do século IV antes de nossa era.<sup>6</sup> Ele também foi autor de um tratado, *Sobre a imitação*, no qual passou em revista os diferentes gêneros e seus principais representantes, indicando em cada caso as qualidades a imitar.<sup>7</sup> O mesmo Dionísio, como se sabe, muito se esforçou, em suas *Antiguidades romanas*, para demonstrar, com todos os recursos da erudição, que os romanos eram gregos e tinham, pois, antepassados gregos vindos da Grécia.<sup>8</sup> Estrabão, na mesma época, mostrar-se-ia um ardente defensor dos antigos, na pessoa de Homero, apresentado demoradamente por ele como o "arquegueta" (fundador) da geografia. Quintiliano, ao consagrar um capítulo de sua *Institutio oratoria* à imitação, recordou,

- (5) Cícero, *Epístolas ao irmão Quinto*, I, 1, 27-28. Sobre as relações entre filo-helenismo e *humanitas*, ver J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme*, Roma, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 1988, p. 511-514.
- (6) Dionísio de Halicarnasso, *Sobre os oradores antigos*, I, 2, 2, ver G. W. Bowersock, *Augustus and the Greek world*, Oxford, Clarendon, 1965, p. 122 ss.; E. Gabba, *Dionysius and the history of archaic Rome*, Berkeley, University of California Press, 1991, cap. 2.
- (7) Dionísio de Halicarnasso, *Opusculas rhétoriques*, v. 5, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- (8) Ver, neste volume, 'Roma e Grécia: as escolhas de Dionísio de Halicarnasso', p. 71-94.

seguindo Aristóteles, que a arte "consiste em grande parte na imitação", mas insistiu enfaticamente em que só a imitação não basta. É necessário ultrapassar o modelo imitado, caso contrário nada jamais teria sido inventado.<sup>9</sup> E, como observava Horácio, não haveria nem mesmo nada de antigo: "Se os gregos houvessem tido a mesma aversão que nós pela novidade, existiria hoje alguma coisa antiga?"<sup>10</sup>

Esses debates, enfim, levaram a uma relativização da própria noção de antigo. Onde começa e acaba a 'antiguidade'? Horácio, na mesma epístola, indagava-se sobre o momento a partir do qual um escritor podia ser chamado de antigo. Por que não decretar que "é antigo e de bom quilate aquilo que tem cem anos completos"?<sup>11</sup> Mas ninguém exprimiu mais claramente a dificuldade que Marco Apro, um dos protagonistas do *Diálogo dos oradores*, de Tácito. Esse texto, que se interrogava sobre o declínio da eloquência na época de Tácito, figuraria por muito tempo com destaque nos debates modernos sobre antigos e modernos. Diante de Messala, intransigente admirador dos antigos, Apro, a fim de defender os contemporâneos, pergunta-se onde começa e onde termina a noção mesma de antigo.

Quando ouço falar de antigos, penso na gente de um passado longínquo, nascida muito tempo antes de nós, e a meus olhos se apresentam Ulisses e Nestor, cuja época precedeu a nossa de 1.300 anos; vós, porém, vos referis a Hipérides e a Demóstenes.<sup>12</sup>

Ora, entre estes e nós não havia decorrido mais que trezentos anos. Em relação à "debilidade do corpo", esse intervalo temporal podia parecer longo, mas diante do 'grande' ano (12.954 anos) não era nada, e Demóstenes aparecia como um contemporâneo, que viveu no mesmo ano, senão no mesmo mês que nós. A antiguidade, portanto, é uma noção relativa.

Mas essas polêmicas, principalmente literárias, opunham os antigos (*palaioi*, *arkhaiotē*, *antiqui*, *majores*) aos mais jovens

- (9) Quintiliano, *Institutio oratoria*, X, 2, 1-7.
- (10) Horácio, *Epístolas*, II, 1, 90-91.
- (11) *Ibid.*, II, 1, 39.
- (12) Tácito, *Diálogo dos oradores*, 16.

(*neóteroi*), aos sucessores (*sequentes*), aos contemporâneos (*nostrum saeculum*), mas não aos modernos. *Novi* e *antiqui* não funcionavam como um par de opostos. Antigos existiam desde sempre, modernos ainda não. Segundo E. R. Curtius, foi só no século VI que apareceu o feliz neologismo *modernus* (formado a partir de *modo*, 'recentemente', assim como *hodiernus*, 'de hoje', a partir de *hodie*).<sup>13</sup> Assim, a época de Carlos Magno, pela voz de alguns de seus representantes, pôde reivindicar a qualificação de *saeculum modernum*. Com a entrada em cena de *modernus*, formou-se efetivamente o par antigo/moderno; daí em diante este iria desfazer-se e refazer-se no ritmo das 'querelas' que, em vagas sucessivas, escandiriam sua história. De fato, não houve uma única querela, uma espécie de longa querela, continuada da alta Idade Média até hoje, e sim querelas, com formas e objetos bem diferentes. No entanto, pelo simples fato de recolocarem em questão a antinomia constitutiva do par, de reativarem e desse modo recordarem, ainda que implicitamente, toda a história das querelas passadas, elas possuem algo de semelhante.

Menos rico de implicações que a dupla pagão/cristão, o par antigo/moderno não lhe foi inteiramente co-extensivo: na Idade Média, os *veteres* "eram os autores antigos, tanto cristãos quanto pagãos"<sup>14</sup> Coube ao Renascimento estabelecer a equivalência entre Antiguidade e mundo greco-romano pagão. Diferentemente de gregos/bárbaros ou de cristãos/pagãos, o par antigos/modernos não é suscetível de territorialização (salvo nos espaços acadêmicos); com ele tudo se passa na temporalidade. É uma das formas por meio da qual uma cultura se relaciona com o tempo, uma maneira de redistribuir o passado, de conceder-lhe um espaço sem lhe ceder demasiado espaço. Pode-se formular a hipótese de que as 'querelas' constituem respostas (infalivelmente baseadas em *qüiproquós*?) a momentos de crise. Um regime de historicidade sob o qual se viveu esboroar-se, romper-se ou vacilar e nada se divisa ainda, não se sabe ainda dizer o que virá, quer se

(13) E. R. Curtius, *Literatura européia e Idade Média latina*, trad. portuguesa, São Paulo, Hucitec/Edusp, 1996, p. 320; J. Le Goff, *Histoire et Mémoire*, Paris, Gallimard, 1988, p. 69-71.

(14) Curtius, *op. cit.*, p. 321.

procure apressar-lhe o advento ou, ao contrário, retardar sua emergência, quer se o espere ou se o tema. Buscam-se novas formas de arte, retomam-se antigas, ocorrem troca-trocas entre formas 'antigas' e 'novas', sem esquecer as disjunções entre as declarações, os programas, os *slogans* e as obras efetivamente produzidas.

Houve, portanto, a Querela, aquela que irrompeu na França no fim do século XVII e ficou, sobretudo na história literária, como a grande, senão a única querela, como o momento, um tanto bizarro e vagamente incompreensível, em que antigos e modernos, uns e outros homens de letras e na maioria acadêmicos, travaram batalha feroz, sem que se saiba exatamente quem venceu. Mas outras querelas estouraram antes, depois e alhures.

A Idade Média conheceu dois momentos de conflito: o século XII (hoje se fala freqüentemente em 'Renascimento do século XII') assistiu a um autor como Gautier Map celebrar a *modernitas* ("os cem anos ora transcorridos, eis a nossa modernidade"). Ao mesmo tempo, João de Salisbury deplorava as agitações da "novidade".

Nos séculos XIV-XV, vários movimentos declararam-se 'modernos' (a música como *ars nova*, a teologia e a filosofia escolhendo, em seguida a Duns Scot, a *via moderna* contra a escolástica aristotélica, ou ainda a *devotio moderna* em oposição à 'superstição' da Idade Média).<sup>15</sup> Do ponto de vista da relação com o tempo, a Idade Média produziu e transmitiu a fórmula, tantas vezes repetida quanto mal compreendida, do contraste entre os anões modernos e os gigantes antigos.

Segundo João de Salisbury, Bernard de Chartres dizia que somos como anões sobre os ombros dos antigos, já que podemos enxergar mais coisas e mais longe que eles, não por causa da acuidade de nossa visão nem da altura de nosso talhe, mas porque fomos erguidos e mantidos no alto pela grandeza dos gigantes.

Nós somos anões, e os antigos, gigantes, disso não havia dúvida. E, no entanto, vemos mais longe que eles, não por mérito próprio, mas graças a eles, graças ao que eles nos legaram. O tempo, desse modo, é essencialmente ambivalente. Permite a acumula-

(15) Le Goff, *op. cit.*, p. 69-70.

ção de conhecimentos, mas também destrói. É portador da Salvação e marca da nossa miséria. Após a vinda de Cristo, o mundo ingressou em sua 'velhice', à espera de seu retorno e do fim dos tempos.<sup>16</sup>

Quando, no *Quattrocento*, Leonardo Bruni pôs-se a escrever uma biografia do grande humanista e chanceler de Florença, Coluccio Salutati, observou que "*nos plane homunculi sumus*: mesmo se não somos anões no espírito, nossas vidas não têm o estofamento necessário para uma glória durável".<sup>17</sup> Continuamos no quadro temporal, no regime de historicidade definido por Bernard de Chartres, mas esse regime, por assim dizer, 'paganizara-se': tratava-se da 'glória' e dos grandes homens da Antiguidade clássica. Não obstante, a consciência da inferioridade, da pequenez, continuava viva. A biografia de Salutati, de resto, jamais foi concluída. Ora, menos de dez anos mais tarde (cerca de 1418), o mesmo Bruni escreveu, no prefácio de sua *História do povo de Florença*, que, em relação aos elevados feitos da Antiguidade, os realizados pelos florentinos não eram "inferiores em nada" e não menos dignos de memória.<sup>18</sup> Que se passara entretanto? As vitórias militares de Florença, sem dúvida, mas também a tomada de consciência de que a imitação dos antigos devia entender-se não como cópia, e sim como *aemulatio*.<sup>19</sup>

Se o Renascimento estabeleceu a equivalência entre o moderno e a Antiguidade, de modo que ser moderno significava imitar os antigos, foi sobretudo como uma maneira de desembaraçar-se da Idade Média, de romper com ela, relegando-a às trevas. Mas a imitação, concebida como *aemulatio*, não era passiva, nem o 'retorno' à Antiguidade uma palavra de ordem passadista. No

(16) K. Pomian, *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984, p. 41.

(17) L. Bruni, *Epistolarum libri*, VIII, ed. L. Mehus, vol. 1, p. 28-30; ver H. Baron, 'The Querelle of the ancients and the moderns as a problem for Renaissance scholarship', *Journal of the history of ideas*, 20 (1959), p. 17-18.

(18) L. Bruni, 'Historiarum florentini populi', *Rerum Italicorum Scriptores*.

(19) Baron, *op. cit.*, p. 15: "O fato de que *aemulatio* e não *imitatio* se tornou o mote dos maiores humanistas, de Poliziano, na Florença de Lorenzo de Medici, a Erasmo e, subsequentemente, ao longo do século XVI, é hoje um lugar-comum (...). Estamos bem cientes de que numerosos humanistas, em seu esforço para defender direitos vitais e méritos particulares de seus próprios Estados, nações e culturas, a despeito de seu amor pelos valores da vida grega e romana, abriram caminho ao relativismo histórico".

fim do século XVI, Loys Le Roy, em *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers* (1575), exprimiu bem esse ponto de vista, que acompanhava um modo diferente de se relacionar com o tempo. O tempo não era mais, fundamental e uniformemente, decadência; era progresso, ou melhor, havia progresso no tempo.

Platão disse que os gregos tornaram melhor o que haviam tomado aos bárbaros. Cícero pensava que os italianos inventaram por conta própria melhor que os gregos e melhoraram aquilo que adquiriram deles. Por que não tentarmos fazer o mesmo, corrigindo o que os bárbaros, os gregos e os romanos deixaram?<sup>20</sup>

Fazendo o que os próprios antigos praticaram, poderemos ocupar um posto nessa cadeia de melhoramentos. Nem tudo foi dito, portanto, e não estamos destinados exclusivamente a comentá-los e glosas. Mas essa visão do tempo como portador de progresso se inscrevia em uma concepção mais ampla – a da história como ciclo.<sup>21</sup> Assim, uma vez atingido o ápice, só se pode tornar a descer. Mas se o progresso não era visto nem como contínuo, nem como indefinido, nem como uniforme, tampouco o era a decadência, e o momento em que se produz a inflexão não era o já conhecido.

Bacon na Inglaterra, Descartes na França e Galileu na Itália assinalam, todavia, o momento de uma explícita e sistemática reviravolta de perspectiva com respeito à Antiguidade. Ingressou-se em outra relação com o tempo, procurou-se definir um novo regime de historicidade. Para Bacon, nós, modernos, éramos os verdadeiros antigos, já que os antigos foram a infância do mundo. Visto que nossas experiências e observações são infinitamente mais numerosas, temos uma vantagem indiscutível que ainda não utilizamos bem.<sup>22</sup> Descartes diria a mesma coisa, praticamente nos mesmos termos,<sup>23</sup> e Pascal lhe daria a formulação mais notável e acabada:

(20) L. Le Roy, *De la vicissitude*, Paris, Fayard, 1988, p. 440.

(21) Baron, *op. cit.*, p. 9-10.

(22) Bacon, *Novum organum*, I, 84.

(23) H. Rigault, *Histoire de la Querelle des anciens et des modernes*, Paris, Hachette, 1856, p. 51-53.

[De sorte que] toda a sucessão dos homens, no curso de tantos séculos, deve considerar-se como a vida de um mesmo homem, que subsiste sempre e aprende continuamente; vê-se, assim, com quanta injustiça respeitamos a Antiguidade em sua filosofia (...). Os que chamamos de antigos eram, na verdade, novos em tudo e constituíam propriamente a infância do mundo; e como nós acrescentamos a seu conhecimento a experiência dos séculos subseqüentes, em nós é que se pode encontrar essa antiguidade que reverenciamos nos outros.<sup>24</sup>

Os anões desapareceram e os gigantes também, em proveito desse *mesmo* homem que sempre subsiste. Mas que dizer dessa velhice gloriosa que é a nossa? Deve durar séculos a fio? Essa imagem, na aparência, recuperava o esquema agostino da velhice do mundo; na realidade, naturalizava-o, inscrevia-o em um ciclo biológico. Saía-se da escatologia. A velhice precedia e anunciava o fim dos tempos, ao passo que a visão desse mesmo homem, que sempre subsiste e aprende continuamente, acompanhava uma concepção positiva do tempo como vetor de acumulação do conhecimento. Acumulação indefinida? Em todo caso, o tempo ambíguo, destruidor, parece ter desaparecido.

Entretanto, assiste-se ao retorno dos anões na querela inglesa, na pena do campeão dos antigos, Sir William Temple, que publicou em Londres, em 1690, seu *Essay upon the ancient and modern learning*. Foi o início de uma rude batalha, denominada por Swift *The battle of the books*, segundo o título do curto panfleto com que ocorreu em socorro dos antigos e de Temple, seu protetor.<sup>25</sup> A batalha dos livros iria durar até cerca de 1740, sem que nenhum dos dois campos obtivesse uma vitória decisiva: os antigos cederam terreno no que concernia às ciências e à filosofia, mas conservaram a história e o domínio sobre a literatura e as artes. Temple partira de novo, tranqüilamente, da certeza de que os modernos eram anões, ou discípulos inferiores aos mestres; e contra a idéia de Fontenelle, sem demora retomada por Perrault,

(24) Pascal, 'Prefácio' do *Traité du vide*, Paris, Gallimard, 1954, p. 534.

(25) J. M. Levine, *The battle of the books: history and literature in the Augustan age*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

da permanência das forças da natureza, que hoje como outrora produz as mesmas árvores e frutos, reafirmara o princípio da decadência.

Três anos antes, na França, o poema de Charles Perrault, *Le siècle de Louis le Grand*, lido em uma seção da Academia para celebrar a convalescência do rei, havia dado ocasião à Querela. Começava com os seguintes versos:

A bela Antiguidade foi sempre venerável,  
mas nunca acreditei que fosse adorável.  
Aprecio os antigos sem reverenciá-los:  
foram grandes, decerto, mas homens como nós.  
E pode-se comparar, sem temer ser injusto,  
o século de Luís ao belo século de Augusto.

Logo a Querela se ampliou: as recepções na Academia ofereciam, a ambos os campos, oportunidade para grandes encenações (Fontenelle pelos modernos, La Bruyère pelos antigos). Depois, com o *Parallèle des anciens et des modernes* (1688), uma série de diálogos igualmente concluídos pela afirmação da superioridade dos modernos, Perrault levou o debate à praça pública, tornando-se assim o chefe do seu partido. Os antigos responderam, notadamente pela pena de Boileau. Em seguida, a disputa deu lugar a uma reconciliação entre Perrault e Boileau, antes de reacender-se, no começo do século XVIII, a propósito da tradução de Homero.

É evidente que um dos motivos dessas querelas era a questão da educação, do *curriculum* ou do *canon*, como dizem os ingleses e os americanos. A Universidade protestou contra Perrault, que, por sua vez, se encarniçava contra esses homens de toga negra e barrete quadrado, que propunham aos jovens as obras dos antigos "não apenas como as coisas mais belas do mundo, mas como a própria idéia do belo". Tampouco na Inglaterra concebia-se uma educação diferente da prática dos autores gregos e latinos.<sup>26</sup> O abade Rollin, autor de uma *Histoire ancienne* lida por todo o século XVIII, além de reitor da Universidade de Paris e

(26) Levine, *op. cit.*, p. 5.

autor de um volumoso *Traité des études* (1726), exprimiu claramente essa primazia dos antigos, ligando-a à noção de gosto.

O bom gosto, fundado em princípios imutáveis, é o mesmo para todos os tempos e constitui o fruto principal que se deve levar os jovens a extrair da leitura dos antigos, que sempre foram vistos, com razão, como mestres, depositários e guardiães da sã eloquência e do bom gosto".<sup>27</sup>

O século XVIII conheceu uma última grande querela, bem diversa, diretamente política: a que se travou em torno das relações da Revolução Francesa com a Antiguidade. Antes, porém, voltemos atrás e tomemos outra via de abordagem.

## Uma modalidade do confronto: os antigos, os modernos e os selvagens

O que aconteceria ao par antigo/moderno a partir do momento em que, com os selvagens, se introduzisse um terceiro elemento? Que relações de conjunção/disjunção se estabeleceriam entre os três termos, entre os antigos e os selvagens e entre os selvagens e os modernos? Como passar dos textos aos fatos, dos livros dos antigos à observação do que eles jamais haviam descrito? Como ver aquilo que nunca se vira e de que modo fazer vê-lo? Descobrir não era ter a audácia de abandonar o Velho Mundo e o mundo dos antigos? Assim, a página de rosto da *Instauratio magna*, de Francis Bacon, ainda no início do século XVII, jogava com essa imagem da descoberta, tomando-a como o próprio paradigma da ciência moderna. Vê-se ali um navio com todas as velas desfraldadas, que acaba de transpor as Colunas de Hércules. Sai-se do mundo finito, fechado, dos antigos, exatamente como a divisa

(27) C. Rollin, *Traité des études ou De la manière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres, par rapport à l'esprit et au coeur* (Paris, 1726, I, p. cxxiv); F. Létoublon e C. Volpillac-Auger (orgs.), *Homère en France après la Querelle (1716-1900)*, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 129-140.

da gravura indica: *multi pertransibunt et augebitur scientia* (muitos atravessarão e a ciência aumentará).<sup>28</sup>

Antes, porém, desse uso paradigmático da viagem de descoberta, houve os primeiros viajantes e seus relatos. Em 1934, em algum ponto do meio do Atlântico, Claude Lévi-Strauss, a caminho de sua visita ao Brasil, evocava assim seus longínquos predecessores, os primeiros descobridores do Novo Mundo:

Do outro lado da fossa estarão ainda lá, para acolher-nos, todos aqueles prodígios narrados pelos navegadores dos séculos passados? Ao percorrerem aqueles espaços virgens, eles cuidavam menos de descobrir um mundo novo que de verificar o passado do antigo. Adão, Ulisses, foram-lhes confirmados.<sup>29</sup>

Meditando sobre seus predecessores, Lévi-Strauss pensava em Colombo, em Jean de Léry, mas também, o que é mais surpreendente, em Renan. Em poucas linhas, ele insinua, com efeito, uma resposta à famosa prece de Renan sobre a Acrópole, melhor dizendo, uma antiprece sobre a Acrópole:

Melhor que Atenas, a ponte de um navio a caminho da América oferece ao homem moderno uma acrópole para sua prece. Doravante recusaremos-la a ti, anêmica deusa, fundadora de uma civilização enclausurada.<sup>30</sup>

A mensagem é clara: a viagem a Atenas já não está na ordem do dia. Se é para buscar uma acrópole, ela se encontrará antes sobre a coberta móvel de um navio, a caminho do Novo Mundo. O mundo antigo, simbolizado por uma Atena qualificada de "anêmica", emblema de uma civilização fechada em si mesma ("enclausurada"), é ao mesmo tempo o mundo dos antigos e dos

(28) A. Grafton, *New worlds, ancient texts: the power of tradition and the shock of discovery*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992, p. 198-200, para o comentário a Bacon.

(29) C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 57; F. Hartog, 'Entre les anciens et les modernes, les sauvages ou de Claude Lévi-Strauss à Claude Lévi-Strauss', *Gradiva*, 11 (1992), p. 23-30, aqui retomado parcialmente.

(30) Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 61.

modernos. Adeus ao Velho Mundo, esta 'prece' escolhe o selvagem em lugar dos antigos-modernos.

Mas retornemos aos primeiros descobridores e suas 'verificações'. De fato, discutia-se longamente sobre a localização exata do Paraíso terrestre; de fato, Cristóvão Colombo, no curso de sua primeira viagem, não deixou de encontrar sereias, de informar-se sobre as amazonas e precisar, numa carta, que não havia encontrado monstros. Em suma, o Novo Mundo não foi apreendido de imediato como 'novo', mas como uma mistura de fantástico e familiar. Tanto menos 'novo' quanto Colombo, atento leitor de Marco Polo, pensava ter alcançado a China ou o Japão. E mesmo que estivesse certo de que os antigos jamais haviam visto diretamente esses lugares, seu repertório de *mirabilia*, cômodos catálogos de fatos extraordinários, estava à disposição dos modernos viajantes.

Abramos *Les singularités de la France antarctique* (1557), de André Thévet.<sup>31</sup> Padre da congregação do Oratório, apressado viajante no Brasil e sem demora cosmógrafo do rei, sua obra inaugurou a série de relatos de viagens ao Brasil. Impossível não ficar admirado com a frequência de alusões e referências antigas. Como, por exemplo, lutavam "esses selvagens" do Brasil? Em um corpo a corpo violento e confuso, além de ruidoso. Pois bem, a essa 'descrição' segue-se logo uma comparação antiga: parecem "observar a antiga maneira de guerrear dos romanos", que também soltavam gritos assustadores. No mesmo impulso, o autor acrescenta que os gauleses faziam o mesmo, segundo Tito Lívio, mas os aqueus, segundo Homero, não emitiam "nenhum ruído e se abstínham totalmente de falar" antes de se lançarem ao assalto.<sup>32</sup> A estratégia é clara: por sucessivos lances opera-se a 'domesticação' dos selvagens, inscritos em uma teia de referências cômodas e conhecidas. Thévet é um exemplo tanto mais interessante quanto se sabe que as *Singularités* foram um trabalho escrito a muitas mãos. Thévet, com efeito, recorreu aos serviços de escriba de Mathurin Hérét, bacharel em medicina e tradutor, nas horas va-

(31) F. Lestringant, *L'atelier du cosmographe*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 92-94.

(32) A. Thévet, *Les singularités de la France antarctique*, Paris, Maspero, 1983, cap. 39; ver as observações de Lestringant em sua apresentação da obra, p. 20-24.

gas, de autores antigos.<sup>33</sup> Pode-se, assim, acreditar ter sido de Hérét a 'mão antiga' que interveio para operar a sutura entre o novo e o antigo.

Em um primeiro momento, o recurso ao antigo assegurou pontos de referência para uma geografia dos confins (as sereias, as amazonas, a presença ou a ausência de monstros). Mas bem depressa, com os primeiros relatos de viagens, passou-se, por assim dizer, dos confins ao próprio coração do mundo dos antigos, dos *mirabilia* aos *nómoi* da cidade: as práticas guerreiras, funerárias e outras dos selvagens vieram a ser relacionadas não mais ou não só com as dos citas, mas também com as dos espartanos ou dos romanos. Não importa, de resto, se para marcar semelhanças ou desvios; o que conta é, acima de tudo, o próprio estabelecimento de um paralelismo. Ao proceder assim, contribuía-se imperceptivelmente para a construção da importante e nova idéia de que o afastamento no espaço equivale à distância no tempo. Com efeito, 'ver' os selvagens, descrevê-los mediante referências antigas, conduziu, sem que se desse conta disso, a pôr a distância os antigos: a distância que nos separa deles seria medida quase fisicamente, e tornar-se-ia cada vez mais viva a idéia moderna da diferença entre os tempos. Daí em diante, entre os antigos e nós, havia ou acabaria por haver um oceano!

O relato de Thévet é o de um cosmógrafo apressado (notadamente de fazer carreira). Mas o problema de quem eram os selvagens envolvia interesses teológicos, filosóficos e políticos essenciais. Em particular, o seguinte: o que legitimava o *dominium* da Coroa espanhola sobre os índios da América? Na elaboração de respostas a essa questão, os teólogos da escola de Salamanca desempenhariam o papel principal.<sup>34</sup> O que suscita uma primeira observação: pensar o índio foi tarefa de intelectuais, universitários, teólogos, com suas categorias, seus sistemas de referência, seus *corpora*, embora eles jamais tivessem visto um índio com os pró-

(33) P.-F. Fournier, 'Un collaborateur de Thévet pour la rédaction des *Singularités de la France antarctique*', Comité des Travaux Historiques et Scientifiques (CTHS), *Bulletin de la Section de Géographie*, 25 (1920), p. 39-42.

(34) A. Pagden, *The fall of natural man*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, a quem sigo.

prios olhos. Sem dúvida, Las Casas, Acosta, e, mais tarde, Lafitau reivindicaram, a justo título, uma experiência direta com os índios, porém isso não impede que as articulações essenciais de sua linguagem e de suas categorias tivessem sido forjadas nesse meio de teólogos.

Anthony Pagden mostrou toda a importância da referência a Aristóteles, que, decerto, estava longe de ser um recém-chegado, já que por intermédio de Tomás de Aquino representara uma das principais autoridades da Idade Média. Foi a teoria da escravidão por natureza, tal como se acha exposta na *Política*, que forneceu um primeiro instrumental para se pensar e classificar o índio. Encontramo-la muito claramente exposta, desde 1519, por um teólogo escocês, John Mair.<sup>35</sup> As categorias aristotélicas não são utilizadas como uma descrição histórica, válida para o século IV a.C., mas como noções gerais e generalizáveis. Os índios são vistos como escravos por natureza, aos quais, portanto, era legítimo dar senhores.

O problema parecia solucionado, mas logo se ergueram objeções. Objeções de fundo, em primeiro lugar: quando uma causa produz um efeito que, em linguagem aristotélica, não pode atingir seu *télos*, há um defeito na causa. Pelo fato de haver criado homens sem capacidade suficiente para receber a fé e salvar-se, dever-se-ia admitir um defeito de Deus?<sup>36</sup> Sair da contradição era, pois, urgente. Objeções de fato, em seguida: os relatos de viagens multiplicaram-se; descobriram-se os grandes impérios do México e do Peru, em que não se podia deixar de reconhecer verdadeiras organizações 'políticas'; e protestos de certo número dos próprios missionários contra essa visão redutora do índio.

Caberia à escola de Salamanca a tarefa de produzir, entre 1520 e 1530, uma nova classificação indígena, aceitável tanto pela Coroa e seus agentes quanto pelos teólogos e missionários. A partir da exegese do *jus naturae* de Santo Tomás, iria passar-se, sempre com Aristóteles, da teoria da escravidão por natureza à da infância: os índios tinham uma natureza infantil. Tal foi a conclusão do *De indis*, de Francisco de Vitoria (1557). Os índios não

(35) *Ibid.*, p. 38.

(36) *Ibid.*, p. 50.

eram nem *irrationalis* nem *amentes*, mas, como demonstravam suas práticas francamente monstruosas (canibalismo, sacrifícios humanos, sodomia, etc.) ou desviantes, nem sempre eram capazes de interpretar o mundo natural corretamente. Eram seres racionais que, em alguns momentos, se conduziam como se não o fossem. Conclusão, de novo com Aristóteles – sua racionalidade era em potência, não em ato. Dando um passo além: “Creio que sua aparência insensata”, escreveu Vitoria, “provém essencialmente de sua educação pobre e bárbara”.<sup>37</sup> De resto, “mesmo entre nós podem ser vistos muitos camponeses que pouco diferem dos animais brutos”. O índio era, pois, seguramente um homem, decerto inferior, mas suscetível, como a criança, de progredir na via da razão e algum dia interpretar corretamente o *jus naturae*. Era questão de educação, portanto de tempo. De novo introduzia-se o fator tempo, que sem dúvida marcava a distância entre os selvagens e nós, mas que também, e sobretudo, os inseria no mesmo espaço histórico que nós. Tanto mais que, pensando bem, nossos camponeses eram nossos ‘selvagens’. A comparação com o mundo camponês, ao dar caráter de selvagem aos camponeses europeus, completava esse trabalho de disjunção-conjunção. O corte relativizava-se e deslocava-se. Graças à mediação de Aristóteles, relido por Vitoria, mudava-se de paradigma: o índio deixava de ser um ‘homem natural’, um *outsider*, para fazer parte plenamente da humanidade, mesmo que no seu nível mais baixo. O *dominium* justificava-se, mas apenas enquanto os índios permanecessem crianças e na condição de exercer-se no seu interesse<sup>38</sup> – era um dever e uma responsabilidade (*accipere curam illorum*). Ao explicar o que significava ser criança, Vitoria abriu uma perspectiva evolucionista sobre o mundo ameríndio.

Para encerrar essas primeiras observações, cabe notar que introduzir os selvagens no par antigos/modernos levou a aproximar os selvagens, a identificá-los, a localizá-los, a ‘domesticá-los’ mediante todos os jogos (de referências, de alusões, de citações) que permitiam passar dos antigos aos selvagens. Ao mesmo tempo, e no mesmo movimento, distanciaram-se os antigos, por for-

(37) Apud Pagden, *op. cit.*, p. 97.

(38) *Ibid.*, p. 105.

ça da analogia pouco a pouco instaurada entre o afastamento no espaço e no tempo. Cavou-se assim uma distância entre os antigos e os modernos. Esses jogos, por outro lado, tornaram possível e operatória uma comparação, polêmica sobretudo, mas com finalidade ética: a que se estabeleceria entre selvagens e modernos sobre o tema 'quem são na realidade os verdadeiros selvagens?'. Montaigne (no capítulo 'Dos canibais', de seus *Essais*) e Jean de Léry (que, reformado e adversário de Thévet, denunciava as crueldades papistas) são seus representantes mais famosos. Enfim, se se toma alguma distância em relação a essas formulações e estratégias que visavam a responder questões urgentes e a fazer frente a importantes preocupações, reconhecer-se-ão as primeiras expressões de relativismo, seus primeiros ensaios. Tratava-se, porém, de um relativismo contido nos limites da razão e da fé.

Os séculos XVII e XVIII modificariam profundamente essa configuração de saber. Limitamo-nos a lembrar três nomes, tomados como indícios de três diferentes perspectivas: Descartes, Lafitau, De Gérando.

Também nesse âmbito Descartes, por sua vontade de ruptura, fornece uma referência cômoda. "É quase a mesma coisa", lê-se no começo do *Discours de la méthode* (1637),

conversar com os que viveram em outros séculos e viajar. É bom conhecer um pouco os costumes dos diversos povos a fim de julgar mais corretamente os nossos (...). Mas quando se despende tempo demais a viajar, acaba-se por tornar-se estrangeiro no próprio país; e quando se é excessivamente curioso sobre as coisas praticadas nos séculos passados, comumente se fica muito ignorante das que se praticam no nosso.<sup>39</sup>

Viajar ao exterior, assim como ler livros antigos, é ótimo, desde que não dure muito. Admitida como evidente, a equivalência entre viagem no tempo e no espaço é tratada por Descartes mais no sentido do fechamento que no de abertura. Similarmente, a famosa declaração de que "um homem de bem não é mais obrigado

(39) Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Gallimard, 1953 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 129.

a saber grego e latim que suíço ou baixo bretão, nem a história do Império mais que a do menor Estado que houver na Europa"<sup>40</sup> mostra com clareza que Descartes afastou os antigos, os 'selvagens' e qualquer outro em benefício dos modernos e, se ousou dizê-lo, do mesmo. Não se deve correr o risco de tornar-se 'estrangeiro' no próprio país. A história é um desvio que, ao desviar-se do presente, arrisca tornar-se 'diversão'.

Saltando etapas, creio que se reencontra algo dessa nova perspectiva, designada comodamente pelo nome de Descartes, em um curto texto bastante posterior (1800) e muito pouco conhecido, de autoria de Joseph-Marie de Gérando, *Les considérations sur les méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*.<sup>41</sup> De Gérando era um ideólogo e redigiu essas poucas páginas a título de instruções por ocasião de uma expedição às terras austrais (a de Baudin), na qual pela primeira vez se deu lugar à antropologia. Trata-se de um texto voltado para os selvagens, o que pareceria opor-se às regras estabelecidas por Descartes, mas De Gérando, a seu modo, também operava uma *tabula rasa*. Sua palavra-chave era 'observação'.

Entre os selvagens e o olho do observador nada mais deveria haver. Agora só existiam eles e nós, os modernos, sem os antigos. De Gérando começa por denunciar e desmontar os 'erros' de observação até então cometidos pelos viajantes, que não tinham sabido ver.

O espírito de observação tem um modo de proceder seguro: recolhe os fatos a fim de compará-los e os compara para melhor conhecê-los (...). Ora, de todos os termos de comparação à nossa escolha, nenhum é mais interessante, mais fecundo em meditações úteis que o que nos oferecem os povos selvagens.<sup>42</sup>

A utilidade de tais meditações estava, evidentemente, impregnada pelo pensamento do século XVIII. Se viagem no espaço e via-

(40) *Id.*, *Recherche de la vérité*, Paris, Gallimard, 1953, (Bibliothèque de la Pléiade), p. 884.

(41) J. Coppans e J. Jamin, *Aux origines de l'anthropologie française: les mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*, Paris, Le Sycomore, 1978, p. 127-169.

(42) *Ibid.*, p. 130-131.

gem no tempo continuavam equivalentes, a viagem doravante seria encarada como avanço em direção às origens da humanidade. Pois esses selvagens, desprezados pela nossa “ vaidade”, representavam de fato “antigos e majestosos monumentos da origem dos tempos”. Com essa conseqüência ou essa inversão, quase na forma de paradoxo, introduzida pela palavra ‘monumento’: os selvagens eram “mil vezes mais dignos de nossa admiração e respeito que as célebres pirâmides de que se orgulham as margens do Nilo”. Essas atestam apenas a “frívola ambição” de alguns indivíduos cujo nome mal conhecemos, ao passo que os selvagens “retraçam para nós a história de nossos próprios ancestrais”.<sup>43</sup> Eles constituíam nossos verdadeiros monumentos. A mediação dos antigos era, sob todos os pontos de vista, inútil e enganosa. ‘Observar’ os selvagens era, portanto, uma maneira de ser moderno.

Com De Gérando já penetramos no século XIX, por intermédio da Ideologia, escola de pensamento que desempenhou papel articulador entre os séculos XVIII e XIX. Mas voltemos um pouco atrás. Não se pense que tivesse subitamente deixado de ser operatório o quadro interpretativo posto em ação pela escola de Salamanca: aqueles procedimentos de conjunção-disjunção entre selvagens-antigos-modernos que punham entre *eles* (os selvagens e os antigos) e *nós* a cesura da Revelação. Nessa linha, podemos encontrar missionários como Bartolomeu de Las Casas, José de Acosta e aquele em que me deterei brevemente, Joseph-François Lafitau.

Missionário no Canadá, jesuíta, Lafitau publicou em 1724 *Moeurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps*.<sup>44</sup> A comparação era, pois, reivindicada como instrumento heurístico. Mas já não se tratava de inventar o selvagem, ‘domesticando-o’ pelo recurso aos antigos; o próprio objetivo deslocara-se: não se tinha mais de justificar a conquista e a colonização. A questão principal passara a ser a das origens (como seria ainda para De Gérando), considerada mediante uma problemática do vestígio. Para Lafitau, os selvagens (de que tinha experiên-

(43) *Ibid.*, p. 131-132.

(44) Sobre Lafitau, ver M. Duchet, *Le partage des savoirs*, Paris, La Découverte, 1984, p. 30-52.

cia direta) e os antigos eram testemunhas a interrogar, vale dizer, ‘traços’ a distinguir, comparando-os ponto por ponto, de forma sistemática, e assim a interpretar, na tentativa de melhor esclarecer as origens.

Não me contentei em conhecer o caráter dos selvagens e informar-me de seus costumes e práticas, mas procurei nesses costumes e práticas *vestígios* da Antiguidade mais remota; li com atenção os autores mais antigos que trataram dos costumes, das leis e dos usos dos povos de que tinham algum conhecimento; comparei entre si esses costumes e reconheço que se os autores antigos me deram luzes para apoiar algumas conjeturas a respeito dos selvagens, os costumes dos selvagens iluminaram-me e facilitaram a compreensão de muitas coisas que estão nos autores antigos.<sup>45</sup>

Instaurava-se um vaivém entre os selvagens e os antigos regulado pelo paralelo, visto como produtor de inteligibilidade.<sup>46</sup> Contudo, não se tratava em absoluto, para Lafitau, de fundar a antropologia comparada: o objetivo último não deve buscar-se nem do lado dos selvagens nem dos antigos, como tais, mas entre os modernos. Seu livro pretendia refutar os ateus e os céticos, demonstrando que tanto os selvagens quanto os antigos ‘testemunham’ a existência, desde as origens, de uma religião primordial, a mesma da lei mosaica, se bem que muito anterior. De outro modo, forçoso seria concordar com os ateus em que houve um tempo sem religião. Para ele, o núcleo mais antigo (mas já bastante corrompido) dessa primeira religião encontrava-se, sem dúvida, “nesses mistérios e orgias que constituíam toda a religião dos frigios, dos egípcios e dos primeiros cretenses, os quais se viam como os primeiros povos do mundo”.<sup>47</sup> Mesmo naqueles testemunhos históricos e etnográficos que nos parecem “monstruo-

(45) J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724, p. 3.

(46) F. Hartog, ‘Du parallèle à la comparaison’, em P. Payen (org.), *Plutarque: Grecs et Romains en questions*, Saint-Bertrand-de-Comminges, Musée Archéologique Départementale de Saint-Bertrand-de-Comminges, 1998, p. 161-171.

(47) *Ibid.*, p. 7.

sos", é possível reconhecer "traços" de sua pureza original, de sua semelhança com a "religião verdadeira".

Ao examinar-se o frontispício da obra, que Lafitau se deu ao trabalho de compor e explicar,<sup>48</sup> verifica-se que a Antiguidade que ele invocava era composta (a paisagem antiga do frontispício) e compósita (com Ísis, Osíris, Astarté, a Diana de Éfeso, etc.), destinada a decifrar-se como "indício de uma primitividade". Era também uma Antiguidade de ruínas e em ruínas; cumpria construí-la 'arqueologicamente', escutar o que não dizia mais, ou já não sabia senão murmurar: cumpria fazê-la falar. Lafitau passa dos selvagens aos antigos, assim como dos antigos aos selvagens. Nesse movimento de vaivém por ele instaurado, o selvagem (vivo) permitia fazer falar "o morto antigo, mas os selvagens só podiam entender-se como a voz dos mortos",<sup>49</sup> ecos sonoros de uma Antiguidade emudecida.

## O selvagem e a liberdade: Rousseau, Chateaubriand e a querela da liberdade

Nessa longa história das relações entre os antigos, os modernos e os selvagens, Chateaubriand ocupa um lugar estratégico. Viajante, ele o foi: para a América, em 1791, para a Grécia e Jerusalém, mais tarde. Percorreu os sertões do Novo Mundo antes de visitar as ruínas do Antigo, mas foi ao encontro do Selvagem ainda impregnado pelas referências à Antiguidade. Lafitau, sobretudo, tinha sido uma de suas leituras. Grande adepto do paralelo entre os antigos e os modernos no *Essai historique sur les révolutions*, seu primeiro livro, publicado em Londres em 1797,<sup>50</sup> Chateaubriand aí se mostra também um grande cultor do

(48) M. de Certeau, 'Histoire et anthropologie chez Lafitau', em G. Blankaert (org.), *Naissance de l'ethnologie?*, Paris, Cerf, 1985, p. 63-89; ver também, sobre o frontispício, P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, Paris, Maspero, 1983, p. 179-180.

(49) Certeau, *op. cit.*, p. 87.

(50) Seu título completo é *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978 (Bibliothèque de la Pléiade).

selvagem, sob os traços do homem da natureza. O livro, escrito no retorno de sua viagem à América, conclui-se com uma cena à primeira vista estranha numa obra consagrada à investigação sobre as revoluções antigas e modernas: uma noite nas florestas do Novo Mundo. Qual a razão dessa passagem, ou antes, desse salto do antigo ao moderno, que marca também o abandono da história analógica (fundada no recurso aos *exempla*) em favor da utopia: a única liberdade autêntica é a do selvagem?

Tal salto não teria sido possível sem Rousseau, de quem Chateaubriand era então admirador e discípulo. Para Rousseau, os antigos eram e ao mesmo tempo não eram um modelo. Contra os modernos, ele louvava os antigos. Para fins de polêmica, Esparta brilhava em puro esplendor. Mais precisamente, em relação aos gregos e aos romanos ele se dividia entre a nostalgia (como testemunha, por exemplo, sua leitura jamais interrompida de Plutarco) e a utopia. Assim, tendo por um momento formado o projeto de escrever uma história da Lacedemônia, pretendia reunir aqueles "preciosos monumentos que nos ensinam o que os homens podem ser, ao nos mostrarem o que eles foram".<sup>51</sup> Tratava-se de ir do passado para o futuro, mas um futuro a fazer advir, ou melhor, tratava-se de fixar um horizonte para o qual dirigir-se. E se a cidade do *Contrat social* tem algo da cidade antiga, não é menos certo que para Rousseau toda sociedade (mesmo a antiga, mesmo a esparciata) constituía uma mutilação em relação ao estado de natureza. Daí o apelo ao selvagem, ouvido e retomado pelo jovem Chateaubriand: "Ó homem da natureza, só tu me fazes gloriar-me de ser homem! Teu coração não conhece a dependência (...)".<sup>52</sup> Tudo está aí: o selvagem é autônomo, ignora a coerção da lei, seja ela qual for. Importa pouco, no fim das contas, que o senhor se chame rei ou lei, que você seja conduzido à guilhotina em nome de um ou da outra.

A adoção do ponto de vista do selvagem trazia consigo uma desvalorização da liberdade política antiga e a condenação das

(51) J.-J. Rousseau, 'Histoire de Lacédémone', em *Œuvres complètes*, III, Paris, Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 544. Sobre Rousseau e a Antiguidade, ver Y. Touchefeu, *L'antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, tese da École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1992.

(52) Chateaubriand, *op. cit.*, p. 440.

tentativas modernas (revolucionárias) de instaurá-la: ela não passa de um "sonho". O *Essai* termina então por um hino à liberdade selvagem, que no entanto era também uma liberdade impossível. Chateaubriand atravessou de volta o Atlântico para juntar-se ao exército dos emigrados, e o Novo Mundo não seria mais que uma lembrança. Tal é o movimento desse livro cerrado, contraditório, sempre apaixonado. Após tecer múltiplos paralelos, tão desordenados quão pouco rigorosos, entre os antigos e os modernos, em torno da única questão que importava, a da Revolução, o autor abandona uns e outros para passar ao selvagem (como se *passa* para o lado inimigo), mas o selvagem era fora-da-história. O 'retorno' à vida selvagem não podia ter lugar.

Intelectualmente, o *Essai* apóia-se no famoso e potente *tópos* da *historia magistra vitae*. A fórmula, que remonta a Cícero, exprime a concepção clássica da história como coletânea de exemplos e dispensadora de lições. Baseado nela, Chateaubriand pretendia "considerar" as revoluções, a começar pelas antigas, em suas relações com a Revolução Francesa, para compreender o que já se passara e prever o que se podia suceder. Os paralelos ensinavam, em resumo, que todas as revoluções têm funestas conseqüências e que praticamente nada havia de novo na Revolução Francesa, pois o homem não faz senão "repetir-se". Paradoxalmente, esse recurso indiscriminado à analogia conduziu Chateaubriand a condenar resolutamente a imitação, embora esta não fosse mais que a transposição, para o registro da ação, daquilo que o paralelo opera no plano intelectual. Os jacobinos eram apenas "fanáticos" imitadores da Antiguidade.

O velho Júpiter, despertado de um sono de 1.500 anos na poeira de Olímpia, espanta-se de se encontrar em Sainte-Genève; encarapuça-se o vagabundo de Paris com o barrete do cidadão da Lacônia (...) [obrigando-o] a representar o Pantaleão aos olhos da Europa, nessa mascarada de Arlequim.<sup>53</sup>

Mas a história do *Essai historique* não se encerra aí. Empeñado na publicação de suas obras completas, Chateaubriand

(53) *Ibid.*, p. 266.

republicou-o em 1826, acrescido de uma advertência, de um prefácio e de notas críticas que vinham marcar, de várias maneiras, a distância que a partir de então o separava do texto. Ora, foi a América, mas uma outra América, de certo modo revisitada, que lhe forneceu o princípio de sua releitura crítica do *Essai*. Esta já não era mais, de forma alguma, a do sonho selvagem de 1791. Não se teria percebido, aliás, que o estado selvagem não era o estado de natureza, mas uma civilização "iniciante", e hoje, os selvagens não passam de mendigos que vão morrendo: não falta muito para isso. A América não está fora do tempo, mas dentro dele e às voltas com ele.

*Voyage en Amérique*<sup>54</sup> não se transformou totalmente, contudo, em réquiem para uma América defunta, pois numa última reviravolta a conclusão faz surgir um "quadro miraculoso": a América moderna é o lugar da descoberta da república representativa, ou ainda, da liberdade dos modernos, qualificada como "um dos maiores acontecimentos políticos do mundo". De repente, já não havia mais a liberdade do selvagem de um lado e nada do outro, uma liberdade política factícia, mas sim uma liberdade moderna, filha das Luzes, separada por um abismo da liberdade dos antigos. Daí em diante, e esta é a única conseqüência que desejo reter aqui, o sistema dos paralelos estaria condenado. Não se podia mais doravante fazer história assim: o *tópos* da *historia magistra* tornava-se caduco. Aí passa o rio do tempo, que faz a experiência dos antigos incomensurável como a nossa, mas que fixa também a dos selvagens num momento determinado. Ao termo da retravessia de seu *Essai* e da reescrita de seu *Voyage*, Chateaubriand operou uma dupla historicização dos selvagens e dos antigos. Entrou-se no século XIX e na história moderna, da qual o conceito moderno de história é uma das expressões.<sup>55</sup>

Do ponto de vista da questão do confronto, o percurso de Chateaubriand entre os antigos, os modernos e os selvagens e a maneira pela qual ele foi levado, sob o efeito do abalo revolucio-

(54) Publicado somente em 1827, foi retrabalhado, completado e corrigido em vista da edição das *Obras completas*.

(55) R. Koselleck, *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. francesa, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990.

nário, a rearrumar as cartas fazem dele um caso particularmente instrutivo. Ele passa da evidência do paralelo à indicação de afastamentos, da utopia à história, de Rousseau a Benjamin Constant.

## A última querela

A Revolução Francesa pode ser vista como a última grande querela dos antigos e dos modernos: querela política, *focalizada* sobre a questão da liberdade, mas onde, no fundo, cada qual se pretendia moderno. Os revolucionários, os jacobinos, queriam-se decididamente modernos, e se lançavam mão das antigas repúblicas, era justamente com o fito de se tornarem plenamente modernos. Ora, seus adversários, os termidorianos (ou liberais), iriam retorquir-lhes: Nós somos os verdadeiros modernos; vocês não são nem modernos, já que desejam fazer da França uma nova Esparta, nem antigos, pois a Antiguidade que vivem a invocar não era o que vocês proclamam que foi. O que vocês chamam liberdade era, na realidade, despotismo. Essa confusão de lugares e tempos e essa ilusão conduziram-nos, e com vocês a França, ao equívoco sangrento do Terror.

O que foi então a Antiguidade para os homens da Revolução? Uma coleção de *exempla* para jovens que, tendo freqüentado os mesmos colégios, haviam todos lido Tito Lívio e Plutarco? Um espaço compartilhado de *lugares comuns*, em um século que se havia progressivamente rodeado de todo um cenário antiquizante, revisitando à sua moda a Antiguidade?<sup>56</sup> Como sempre, a expressão 'retorno a' seria enganosa: não se tratava de retorno, mas de instaurar uma nova relação com uma Antiguidade

(56) H. T. Parker, *The cult of Antiquity and the French revolutionnaires*, Chicago, University of Chicago Press, 1937; C. Mossé, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1989; P. Viallaneix (org.), *Le préromantisme: hypothèse ou hypothèse? Colloque Clermont-Ferrand*, Paris, Klincksieck, 1975; F. Hartog, 'La Révolution française et l'Antiquité', *La Pensée politique*, 1 (1993), p. 30-61, em que analiso mais longamente o que estava em jogo, sobretudo politicamente, na referência à Antiguidade. Retomo aqui alguns pontos desse estudo [trad. portuguesa 'A Revolução Francesa e a Antiguidade: futuro de uma ilusão ou desenrolar de um quíproquê?' *Humanas: revista do IFCH/UFRGS*, 23, 1/2 (2000), p. 13-14].

redescoberta e diversamente questionada. Teria sido ela apenas isso? Ou teria oferecido algo mais a esses novos atores que irrompiam na cena política: modelos de ação (ou seja, freqüentemente, de morte) heróica, um Plutarco em ato? Basta pensar nas inúmeras citações e variações sobre a morte de Sócrates, de Sêneca ou de Catão.

Contudo, não havia a própria idéia de modelo sido explicitamente recusada por Saint-Just, um dos principais acusados, juntamente com Robespierre, na polêmica que acabamos de evocar, em torno da imitação da Antiguidade?

Não duvideis, proclamou ele, tudo o que existe à nossa volta é injusto; a vitória e a liberdade cobrirão o mundo. Nada desprezeis, mas também nada imiteis do que se passou antes de vós; o heroísmo não possui modelos.<sup>57</sup>

Um mundo acabava, outro começava. O discurso da Revolução sobre si mesma, em seu desejo de colocar-se e pensar-se como um começo absoluto, Saint-Just formulou-o. Quais, então, o sentido e o alcance da referência à Antiguidade, se se evocavam sem cessar Licurgo e Esparta, Bruto ou Catão, e ao mesmo tempo se recusavam a própria idéia e a prática da imitação? E por que este passado em particular, quando não faltavam ao século bons pensadores, de Montesquieu a Condorcet, sem esquecer Voltaire e os fisiocratas, para sublinhar tudo o que separava os grandes Estados modernos das pequenas repúblicas da Antiguidade e convidar a dirigir o olhar para a Inglaterra ou, mais recentemente, para os lados da América?<sup>58</sup> Um primeiro elemento de resposta é dado pela importância das obras de Mably e, mais ainda, de Rousseau. Era também pelo filtro desses livros que passava a referência à Antiguidade; era aí que seus leitores iriam encontrá-la e retomá-la para, por sua vez, dela fazerem uso, como arma contra a monarquia, depois contra os inimigos da República; mas o que, antes de tudo, oferecia essa referência à Antiguidade eram um contexto e

(57) Saint-Just, 'Rapport du 26 germinal an II', *Œuvres complètes*, Paris, Gérard Lebovici, 1984, p. 819.

(58) L. Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni*, Nápoles, Guida, 1979.

uma linguagem para conceber e desenhar um espaço político ainda inédito, para designar e apropriar-se do político como tal.

Compreende-se melhor agora como foi possível, sem contradição, invocar os heróis da Antiguidade e ao mesmo tempo recusar a imitação, em nome da proclamada novidade absoluta da Revolução. Justamente porque esta se viveu como começo, pôde, no mesmo movimento, voltar-se para uma Antiguidade concebida, ela própria, em particular por meio da figura tão presente do legislador, como surgimento originário e como tempo no qual não houvera, por assim dizer, nenhuma separação entre o instituído e o instituinte. A Antiguidade que se invocava era uma figura de ruptura (as reformas de Licurgo em Esparta, a derrubada da realeza em Roma), mas tranquilizadora, pois o legislador era um demiurgo que a um só tempo exprimia e controlava aquele surgimento, modelando a cidade à imagem de sua constituição. Com Licurgo, Esparta passara praticamente sem transição da *kakonomía*, ou seja, da desordem pré-política à boa ordem da virtude cívica, a uma *eunomía* quase definitiva. Com efeito, o que primeiro fascinou em Esparta, tanto os antigos quanto os modernos, foi sua capacidade única de dominar a mudança. A partir da revolução de Licurgo, Esparta não necessitava mais mudar.

O recurso à figura (paternal) do legislador é um claro indício de que a Antiguidade dos revolucionários nada tinha de histórica. E quando Hérault de Séchelles, antigo magistrado e membro do Comitê de Salvação Pública, para redigir um texto constitucional, quis que lhe fosse fornecido "imediatamente" o texto das leis de Minos, pretendia talvez procurar um precedente, mas não, decerto, fazer história. Ao contrário do procedimento moderno do historiador, que postula e produz diferença entre um passado e um presente, os revolucionários procuravam fazer que o passado 'viesse' para o presente: invocavam-no, evocavam-no, convocavam-no na imediatez do presente, na urgência, senão na angústia. Ganhavam assim o poder de 'reconhecer-se', em Licurgo por exemplo, e de encontrar palavras para exprimir o inédito de sua própria ação, ou ao menos de crê-lo. Praticavam, em suma, o paralelo, e desenvolviam também eles o *tópos* da *historia magistra vitae*. Ainda uma vez, não se tratava de imitar para reproduzir, mas de apelar aos antigos para que ajudassem a dar forma ao seu

próprio presente, a dizê-lo e a agir sobre ele, no preciso momento em que todas as balizas vacilavam, sem se darem conta de que o próprio *tópos* estava em vias de vacilar, ou que já vacilara, na Alemanha, nas reflexões dos historiadores.

Foi nessa altura que a crítica dos termidorianos, formada nas rodas dos ideólogos e retomada pelos liberais, se teceu em torno do conceito de *ilusão*. Os jacobinos se teriam enganado duplamente: quanto ao presente e quanto ao passado, quanto à realidade presente da França e quanto à realidade passada da cidade antiga. Teriam cometido o que iria tornar-se a falta maior da disciplina histórica nascente: o anacronismo. O paralelo postula uma temporalidade homogênea, indiferenciada. No fim das contas, aqueles que se queriam 'modernos' raciocinaram como 'antigos': com o paralelo, a analogia e as lições da história.

A distância entre uma nação moderna e as pequenas repúblicas da Antiguidade caberia a Benjamin Constant e a Madame de Staël elaborar, forjando o par famoso e destinado a uma longa vida: liberdade dos antigos, liberdade dos modernos. Se o tema fez fortuna ao longo do século XVIII, sua apresentação canônica e definitiva remonta a 1819, quando Constant pronunciou, em Paris, a conferência 'Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos'. A liberdade moderna é a liberdade civil ou individual. A liberdade antiga é a participação coletiva dos cidadãos no exercício da soberania. Propriamente falando, a segunda não representa um esboço da primeira. Não se passa de uma a outra: inscritas em dois universos diferentes, com seus sistemas de valores, elas representam dois tipos. Constant não se propôs a escrever, nem mesmo a delinear, uma história da liberdade da Antiguidade até a época moderna, mas antes a construir um tipo ideal, em que os dois elementos de um par se definem opondo-se um ao outro, pois, evidentemente, não era a Antiguidade que estava em jogo nessa ficção teórica, mas o presente. O objetivo principal era refutar Mably e Rousseau, esses arautos falaciosos da referência à Antiguidade. Assim, o lado um tanto paradoxal dessa visão liberal da Antiguidade é que ela retomava, ainda que a invertendo, uma certa leitura rousseauísta das repúblicas antigas, tomada como ponto de partida de sua própria reflexão. As marcas de Plutarco perduravam! Isso não obstante Constant reconhecesse, expressando uma

idéia então nova, o caráter “completamente moderno” da cidade de Atenas (onde o comércio fazia que o indivíduo fosse incomparavelmente menos subjugado que no resto da Grécia).

Ora, o mesmo homem que, teorizando as duas liberdades, pôs a distância radicalmente os antigos pôde anotar, quase no mesmo momento, em seu *Diário*: “Vivesse eu cem anos, o estudo apenas dos gregos me bastaria”.<sup>59</sup> De fato, Constant, que além do latim aprendera o grego, não cessou de freqüentar os autores da Antiguidade. Mas, sobretudo, a Grécia não cessou de acompanhar seu pensamento sobre aquele que foi o tema de reflexão de toda a sua vida: a religião. Diversamente do Oriente, submetido a castas sacerdotais, a Grécia revelara-se ‘professora’ da liberdade até na sua religião, que nenhum colégio de sacerdotes dominou. Essa era uma liberdade primordial. Constant, mesmo tendo tomado parte no culto da beleza e da liberdade gregas lançado por Winckelmann, pôs ênfase na espontaneidade e na humanidade do ‘gênio grego’, que era juventude no desabrochar. Desde então, o mundo progredira, mas também envelhecera, e a espontaneidade esmaecera. Assim, ler os gregos suscitava inevitavelmente a nostalgia, eles que eram vistos, ainda nessa época, como os primeiros, os iniciadores, que não tiveram outro modelo além da natureza. Nessa perspectiva, o debate girava em torno da natureza, e já não da figura do legislador, mas de todo modo a Grécia era vista por uns e por outros como a terra dos começos. Surge o legislador, paradigma atemporal da ‘instituição’ de um povo, e tudo começa. A abordagem pela natureza conduziu a inscrever os gregos num ciclo biológico, senão ainda numa cronologia: foram eles o começo, no sentido de infância ou de juventude da humanidade.

Indubitavelmente presente em Constant, a nostalgia não deixava, entretanto, de ser estreitamente controlada. Diferentemente dos filósofos, como Mably ou Rousseau, que delas nem “suspeitavam”, devia-se ter plena consciência das “modificações trazidas por 2 mil anos às disposições do gênero humano”. Entre o ho-

(59) B. Constant, *Journal intime*, 2 de abril de 1804; ver P. Deguise, ‘Coppet et le thème de la Grèce’, *Actes et Documents du Deuxième Colloque de Coppet*, Genebra/Paris, Droz, 1977, p. 325-345.

mem antigo e o homem moderno cavara-se uma distância: ao primeiro, “a participação ativa e constante no poder coletivo”, fonte de um prazer “vivo e repetido”, que nasce do “exercício real da soberania efetiva”; ao segundo, uma soberania que já não é mais que uma “suposição abstrata” e o “gozo sossegado da independência privada”.<sup>60</sup> O prazer estava do lado dos antigos; aos modernos cabia um gozo “sossegado”, “tranquilo”, um tanto cinzento e tedioso, burguês em suma, e no entanto muito precioso, ao qual estaria fora de questão renunciar: a “segurança nos gozos privados”, eis o anelo dos modernos.

Confundir os tempos e as liberdades causara “males infinitos”, ainda que o erro fosse “desculpável”. Pois “não se poderiam ler as belas páginas da Antiguidade (...) sem sentir não sei qual emoção de um gênero especial, que nada do que é moderno faz experimentar”. Da emoção vem a nostalgia, e quando nos abandonamos a esses desejos saudosos, “é impossível não querer imitar aquilo que desejamos”. Tanto mais quanto então se vivia sob governos “abusivos, que, sem serem fortes, eram vexatórios, absurdos nos princípios, miseráveis na ação”.<sup>61</sup> Esta, segundo Constant, era a explicação psicológica da ilusão. Explicavam-se assim o atrativo e a força contestatária desses modelos antigos que, para além da longa noite feudal, brilhavam e acenavam, e de que a famosa exclamação de Saint-Just representa apenas a formulação extrema: “O mundo está vazio depois dos romanos; mas a memória deles o preenche e ainda profetiza a liberdade”.

Recusando-se firmemente a deslizar da nostalgia ao desejo de imitação (entre uma e outro havia justamente a história), Constant evitou perder de vista que o alvo principal de sua reflexão concernia ao presente da França, saída da Revolução e do Império. Seu grande adversário era Rousseau. A Antiguidade não passava de um momento da argumentação e de terreno da refutação, uma vez que o *Contrato social* entrelaçara a escravidão, a liberdade e a questão da representação.

Mediante a oposição entre liberdade e escravidão, Rousseau havia com efeito lançado uma interdição categórica contra o regi-

(60) B. Constant, *De la liberté*, ed. M. Gauchet, Paris, Hachette, 1980, p. 501, 502 e 503.

(61) *Ibid.*, p. 508.

me representativo. Após ter sublinhado o nexa existente entre a liberdade de uns e a escravidão de outros, particularmente em Esparta, onde se viam reunidas a perfeita liberdade e a escravidão extrema, continuava ele: "Quanto a vós, povos modernos, não tendes escravos, mas o sois; pagais a liberdade *deles* com a *vossa* (...). No instante em que um povo se dá Representantes, não mais é livre, não mais existe". Jogando com o sentido da palavra escravo, ele passava do sentido real ao metafórico, opondo assim, retoricamente, a liberdade dos antigos à escravidão dos modernos.

Retomando o debate justamente nesse ponto, Constant concentrou sua reflexão nos mesmos três termos. Da liberdade dos antigos e dos modernos, ou por que não podem os modernos dispensar o governo representativo, que os antigos jamais conheceram? Ao contrário do que por vezes fora sustentado, nem os éforos esparciatas nem mesmo os tribunos do povo em Roma eram, propriamente falando, representantes do povo. Os antigos ignoraram um sistema que é uma "descoberta dos modernos": não podiam "nem sentir sua necessidade, nem apreciar suas vantagens. Sua organização social os conduzia a desejar uma liberdade totalmente diversa daquela que esse sistema nos assegura".<sup>62</sup>

Seguindo Rousseau, Constant reconhecia os laços entre a liberdade antiga (na possibilidade mesma do seu exercício) e a escravidão (sem a qual "20 mil atenienses não poderiam ter deliberado todos os dias na praça pública").<sup>63</sup> Como Rousseau, desliza do sentido primário para um segundo sentido do termo escravidão, mas para concluir, ao inverso de Rousseau, pela *escravidão* do indivíduo antigo "em todas as suas relações privadas".<sup>64</sup> Para Rousseau, o que fazia a ponte entre o mundo antigo e o mundo moderno era o próprio termo *escravidão* (com a mudança de registro que ele se permitia). Constant, por sua vez, não transferia a escravidão do mundo antigo para o moderno, mas, fazendo de certo modo a operação inversa, só podia concluir pela *escravidão* do indivíduo privado antigo ao pô-la diante da definição moderna de liberdade.

(62) *Ibid.*, p. 494.

(63) *Ibid.*, p. 499.

(64) *Ibid.*, p. 496.

Quanto ao sistema representativo, longe de ser a própria marca da sujeição dos modernos, devia entender-se como o corolário indispensável da liberdade moderna, aquilo sem o que esta não poderia efetivar-se. A representação é uma forma de "procuração", e o representante faz o papel de um "procurador". Permitindo ao cidadão não se tornar escravo do domínio público, embora não exerça pessoalmente o governo, a representação vinha bloquear o torniquete da liberdade e da escravidão armado por Rousseau. Os antigos eram simultaneamente livres e escravos: para serem livres, deviam ter escravos, mas, como indivíduos privados, eram eles mesmos *escravos*. Os modernos são livres e representados: para serem livres, devem ser representados. A diferenciação dá-se verdadeiramente pelo princípio representativo.

Assim, o par das duas liberdades permitia um distanciamento radical dos antigos, que não podiam nem deviam mais servir de modelo político: nosso mundo já não é o deles. Tinha, além disso, a vantagem de propor uma explicação do erro, intelectual antes de mais nada, que havia produzido o Terror. Por conseguinte, iria informar duradouramente, nos séculos XIX e XX, a maneira de ver-se a relação com a Antiguidade na França. Com ele se esbarra em algo, uma espécie de imposição de longa duração ou uma singularidade cultural francesa, inseparável da própria Revolução.

No resto da Europa, as tradições alemã, inglesa e italiana, respondendo a outros interesses, iriam organizar-se diferentemente, sem esquecer a tradição americana, ela mesma marcada por sua própria revolução fundadora. Um juízo famoso e controvertido de Hannah Arendt reúne as duas revoluções, a americana e a francesa, numa relação comum com a Antiguidade:

Sem o exemplo clássico, cujo brilho atravessava os séculos, nenhum dos homens das revoluções de ambos os lados do Atlântico teria tido a coragem de empreender o que se revelaria uma ação sem precedentes.<sup>65</sup>

(65) H. Arendt, *Essai sur la Révolution*, trad. francesa, Paris, Gallimard, 1967, p. 291 [trad. portuguesa *Da revolução*, Brasília/São Paulo, Edunb/Ática, 1988].

Como dizer aquilo que não tem precedente, no momento mesmo em que não se sabe (ainda) se é efetivamente sem precedente?

Em 1931, Benedetto Croce ousou introduzir uma reflexão sobre a liberdade, retomando como ponto de partida a conferência de Constant, que não hesitou em qualificar de “memorável”, mesmo se para ele, teórico do historicismo e filósofo da liberdade, o problema estava evidentemente mal colocado. Historicamente, não se poderia opor o moderno e o antigo, a liberdade dos modernos à dos antigos.

Perante a Grécia, a Roma e a Revolução Francesa, que teria feito seu o ideal greco-romano, erguia-se o momento presente, como se o presente não fosse a confluência de toda a história e o último ato da história, como se se pudesse, por uma oposição estática, romper o que forma uma série única de desenvolvimento.<sup>66</sup>

Além disso, Croce não deixa de ressaltar que, se Constant operara essa dicotomia, fora por hostilidade ao jacobinismo, com todo o seu repertório de imagens greco-romanas, e por repugnância ao Terror. Contudo, prossegue ele, é preciso remontar mais longe: o jacobinismo não encontrou sua origem e sua inspiração primeira na Antiguidade e na sua imitação, mas antes de tudo no anti-historismo dos séculos XVII e XVIII, com seu culto da natureza e da razão. Se Licurgo figurava um convite ao sublime, Esparta era, antes de mais nada, uma aproximação do estado de natureza (vimos de que modo, com Chateaubriand, leitor de Rousseau, o selvagem americano achou-se por um breve momento investido dessa função). Portanto, um historicista conseqüente deveria remontar até os teóricos clássicos do direito natural para encontrar os responsáveis últimos que, ao menos intelectualmente, tornaram possível essa confusão. Assim, ao mesmo tempo que criticava, com razão, os jacobinos, Constant permanecia prisioneiro da mesma matriz intelectual que eles.

(66) B. Croce, ‘Constant e Jellinek: intorno alla differenza tra la libertà degli antichi e quella dei moderni’, em *Ética e política* (1931), Bari, Laterza, 1956, p. 301-308.

Do lado inglês dominava, em meados do século XIX, a figura de George Grote. Banqueiro, político radical, discípulo de James Mill, ele foi o autor da primeira grande história da Grécia, largamente lida e traduzida, em que se exprime uma visão liberal e democrática da cidade grega, ateniense em primeiro lugar. Não surpreende que nessa visão o tema das duas liberdades não encontre nenhum espaço. O distanciamento político dos antigos aí não tem razão de ser, muito pelo contrário. Atenas é uma prefiguração e uma fonte de inspiração. Nela se acham, com efeito, as origens do governo democrático, os princípios da liberdade de pensamento e da investigação racional. Nessa perspectiva, Grote reabilita os sofistas. A liberdade é a do indivíduo; ela valia na ágora, na *Ekklesia*, tal como vale hoje em Westminster. E se os atenienses pereceram, não foi sob os golpes dos pretensos ‘excessos’ da democracia, não por terem sido democratas demais, mas antes por não o terem sido ainda suficientemente.<sup>67</sup>

Numa visão plutarquiana do mundo antigo, costumava-se falar, na França, dos ‘antigos’ para designar indistintamente os gregos e os romanos. O paralelo reunira-os outrora, e assim eles permaneciam. Na Alemanha, as coisas foram mais complexas: de J.-J. Winckelmann a Nietzsche e até Heidegger, quis-se ser grego antes de tudo, mais que tudo. Mas os romanos tinham também o seu lugar; que se considerem as *Lições sobre a filosofia da história*, de Hegel, ou o monumento que é a *História romana*, de Mommsen. Não foram eles os inventores do direito e do Estado? Não se podia portanto esquecer Roma, sobretudo enquanto se desejasse conseguir aquilo que os gregos não ‘souberam’ fazer: um Estado nacional. Um modelo de dois termos, como o das duas liberdades, já por essa razão não podia ser operatório.

Mas sobretudo, na perspectiva francesa, marcada pela Revolução, a imitação da Antiguidade, vista apenas como cópia forçada, foi negativamente marcada como obstáculo à ação ou, mais grave, como seu desvio. A imitação provém de uma confusão e é, ela mesma, produtora de ilusão, clamaram os termidorianos, até que a idéia de que os jacobinos efetivamente quiseram regenerar

(67) A. Momigliano, ‘George Grote et l’étude de l’histoire grecque’, em *Problèmes d’historiographie ancienne et moderne*, trad. francesa, Paris, Gallimard, 1983, p. 361-383.

a França transformando-a numa república antiga, ou numa nova república da Antiguidade, tornou-se um lugar-comum retomado por todo o século XIX, à espera de que a moderna historiografia da Revolução, empenhada em outras batalhas, se desinteressasse da questão. Os alemães, por sua vez, basearam sua relação com os antigos numa definição positiva da imitação como imitação criadora, redescobrimdo ou retomando o sentido do latim *æmulatio* e do grego *dzêlos*. Testemunha-o a fórmula tão conhecida e, à primeira vista, surpreendente de Winckelmann, falando da arte: "O único meio para [nós alemães] nos tornarmos grandes e, se possível, inimitáveis, é imitarmos os antigos".<sup>68</sup> No mesmo sentido iam as concepções de G. de Humboldt sobre a imitação, que não consistiria nem em copiar nem em repetir os gregos, mas em "fazer como" (*nachbilden*). Em fazer hoje não o que eles fizeram ontem, mas *como* eles fizeram, sabendo pertinentemente que o antigo mundo grego era "essa flor brilhante", mas "passageira", que não poderia reflorir tal qual. Na França, porém, a Revolução e seus 'maus' usos da Antiguidade, estigmatizados para condenar, mas também para explicar o que se passara, haviam bloqueado o caminho da imitação criadora e imposto outro modelo da ruptura (variante crítica daquele, mais geral, que a Revolução quisera instaurar?): o da liberdade dos antigos e o da liberdade dos modernos. Entre as duas, um hiato, ou melhor, um abismo, que não mais se deveria tentar superar.

Respondendo em primeiro lugar a uma questão política e colocando-se no terreno político, o modelo de Constant conduziu, todavia, a uma *despolitização* durável dos antigos. Com ele encerrou-se uma fase, inaugurada no século XVIII, que produzira uma *repolitização* dos antigos, culminando nos anos que precederam a Revolução. Na sua luta contra o absolutismo, o século XVIII trouxera os antigos do terreno da moral, no qual a época clássica os havia instalado, para o da política. Isso naturalmente não significa que a Querela, inaugurada por Charles Perrault, não tivesse implicações políticas: louvar o presente e seu monarca, superior aos modelos antigos e, nesse sentido, inimitável. Mas os

(68) J.-J. Winckelmann, *Réflexions sur l'imitation des œuvres grecques en peinture et en sculpture*, trad. francesa, Paris, Aubier, 1954, p. 95.

próprios antigos, em si, só eram postos em questão no terreno das artes e dos saberes, ou evocados no âmbito da educação moral e do gosto, como os que forneciam aos jovens modelos a seguir (ou a evitar). Uma certa repolitização tornaria a acontecer na França apenas com a Terceira República, por meio da tese do 'mílagre grego'. Estético a princípio, este se politizou a ponto de designar quase exclusivamente a democracia ateniense, com a qual se foi levado a identificar-se tanto mais de bom grado quanto se via surgir, na outra margem do Reno, o que não cabe chamar senão de uma 'nova Esparta'.

Pode-se, assim, ver sucederem-se no confronto com os antigos fases de politização e de despolitização, que são como respirações de longa duração, com momentos de interferência, de embaralhamento ou de conflito aberto entre as duas tendências. Acabamos de destacar um desses momentos de interferência e de conflito particularmente violento, que teve por consequência uma evolução claramente divergente das várias tradições nacionais, em suas relações com a Antiguidade.

Hoje, a obra de Hannah Arendt representa sem dúvida a tentativa intelectual mais deliberada de 'politizar' os antigos. Ela foi, dentre os pensadores políticos contemporâneos, aquela para quem a experiência dos antigos esteve mais presente. Para ela, judia, emigrada para os Estados Unidos, com uma cultura alemã e que datava seu interesse pela política do dia do incêndio do Reichstag, a *pólis* grega era não um modelo único, mas uma referência privilegiada e constantemente meditada (ao lado das revoluções americana e francesa, como também dos soviets de 1917): designava o lugar e o momento em que surgiu esse *político*, do qual os tempos modernos marcaram a submersão. Com efeito, a *pólis* arendtiana define-se em relação ao totalitarismo: é o positivo desse negativo. Apoiando-se nas definições de Aristóteles e na *Oração fúnebre*, de Péricles,<sup>69</sup> ela a via como a comunidade das palavras e dos atos, "estabelecimento de um espaço público no qual, à distância dos seus negócios privados, próprios ao recinto do *oikos*, os homens se reconhecem como iguais, discutem e decidem em comum".

(69) Tucídides, II, 40. C. Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p. 66.

O totalitarismo a que se opunha H. Arendt já não está presente, e o mundo inteiro vai-se dizendo democrata: o político 'submerso' terá ressurgido? Estarão os gregos de retorno entre nós, ou teremos nós nos tornado 'gregos'?

*Fazer a viagem a Atenas:  
a recepção francesa de  
Johann Joachim  
Winckelmann*

Nesse momento, a segunda metade do século XVIII, que viu constituir-se a noção de 'tempos modernos', ou formular-se na Alemanha senão o conceito, ao menos um conceito moderno de história, escolherei um caso e um problema. O caso: o da França, em suas relações com a Antiguidade e seus usos da referência antiga durante esse período. O problema, ligado a esse caso, é o suscitado pela recepção francesa de J. J. Winckelmann, a partir da publicação, em 1755, de seus *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* [Reflexões sobre a imitação da arte grega na pintura e na escultura], imediatamente traduzidas para o francês. Aqui não se fará mais do que marcar alguns pontos de referência para uma história intelectual, sublinhar algumas inflexões e apontar alguns quiproquós.<sup>1</sup>

## O político

Desde sua redescoberta, na Itália, os antigos não deixaram de estar presentes na cultura e nos debates dos modernos. Seria, portanto, simplista e plenamente falso ver no século XVIII, sobretudo em sua segunda metade, um 'retorno' à Antiguidade, mesmo não havendo dúvida de que a época se cercou com prazer de todo um cenário à antiga. Como também não há dúvida de que a descoberta das cidades de Herculano (1738) e Pompéia (1748), soterradas sob a lava do Vesúvio, representou um choque e pro-

(1) Para um exame mais preciso deste momento, permito-me remeter a F. Hartog, 'La Révolution française et l'Antiquité', *La Pensée politique*, I (1993), p. 30-61 [trad. portuguesa 'A Revolução Francesa e a Antiguidade: futuro de uma ilusão ou desenrolar de um quiproquós?', *Humanas: revista do IFCH/UFRGS*, 23, 1/2 (2000), p. 13-14].

duziu um efeito de amplificação: pela primeira vez penetrava-se, como que por arrombamento, na própria Antiguidade. De súbito ela estava ali, sob nossos olhos, ao alcance de nossas mãos, em sua vida surpreendida pela morte.<sup>2</sup>

De todo modo, para além da anedota, o século XVIII, em seu movimento profundo, foi levado a revisitar a Antiguidade. Em sua luta contra o absolutismo, empenhou-se com efeito em reelaborar a referência antiga, em 'repolitizar' as antigas repúblicas. Lá onde o século XVII preferira colher exemplos morais e modelos de heroísmo, o XVIII daria prioridade à dimensão política, até mesmo encontraria modelos políticos. Todavia, se esse olhar 'político' foi partilhado tanto por Montesquieu e Mably quanto por Rousseau e Condorcet e por todos que, famosos ou desconhecidos, vieram a refletir sobre os negócios do reino, vale dizer, sobre os 'negócios comuns', a maneira de olhar e as consequências daí extraídas divergiram amplamente: uns acentuariam a distância, outros, a proximidade; uns viam as repúblicas antigas como um passado, decerto admirável, que no entanto não poderia mais voltar; outros, como um futuro radioso a fazer advir. Essa dicotomia, evidentemente demasiado simples, não obstante designa pelo menos duas tendências operantes até a Revolução, duas formas de relacionar-se com a Antiguidade por parte de homens que, de resto, freqüentaram os mesmos colégios e compartilhavam a mesma cultura clássica.

Essa passagem da pura moral à política está muito clara naquele que traçou o novo campo ou o campo novo da política — Montesquieu. Para responder às críticas que lhe haviam sido dirigidas, ele precisou, com efeito, na Advertência aposta a *L'esprit des lois* (1748), que a 'virtude', considerada por ele como a força da República, não devia ser entendida no sentido moral e religioso, mas antes como "a virtude política", ou seja, "o amor pela pátria e pela igualdade". Em termos mais amplos, sabe-se o papel essencial que os antigos desempenharam na preparação de *L'esprit des lois* e em sua reflexão de modo geral. Contudo, o que ele nos dá, em suma, é um inventário das diferenças entre os antigos e

(2) C. Aziza, *Pompéi, le rêve sous les ruines*, Paris, Presses de la Cité, 1992. Em 1766, N. Boulanger publicou um livro de título significativo, *L'Antiquité dévoilée par ses usages*.

nós, inventário que já delineava o que seria a visão liberal da Antiguidade, porquanto, na realidade, o tempo das repúblicas antigas era decididamente passado. Tomá-lo por modelo seria, pois, insensato. "Deve-se conhecer", assinalou, "as coisas antigas não para mudar as novas, e sim para bem usar coisas novas". Convém não confundir passado e presente, não trazer o passado ao presente para modificá-lo. Ignorar a ruptura entre passado e presente ou passar por cima dela só poderia produzir desventuras.

A distância em relação à Antiguidade não era, enfim, menor em alguém que no entanto foi um dos importantes atores da Revolução: Condorcet. Diante da numerosa corte dos admiradores de Esparta, ele sempre exprimiu suas reservas e críticas à cidade de Licurgo e julgou que tinha mais a aprender voltando-se para a Inglaterra, ou mesmo para a América, que para as repúblicas antigas. No *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, redigido quando estava proscrito, a Grécia, que representa a quarta época (das dez distinguidas por Condorcet), decerto se acha apreciada positivamente; mas logo em seguida é lembrado que na base da experiência política dos gregos havia a escravidão e a possibilidade de reunir em praça pública "a universalidade dos cidadãos". Ora, uma "grande nação moderna não pode nem se fundar na escravidão, nem depender da participação de todos nos negócios": precisa-se de um regime representativo. Eis o que separa profundamente os antigos dos modernos.

Diante dessa corrente crítica (que, bem entendido, não se reduzia aos nomes de Montesquieu e Condorcet) que politizava, ou melhor, repolitizava os antigos (e nesse sentido aproximava-os), mas ao mesmo tempo também os colocava a distância, insistindo no caráter volvido e irrepetível de sua experiência, havia o grupo dos admiradores, ou dos zeladores da Antiguidade, sobretudo de Esparta.<sup>3</sup> Entre eles, Mably e Rousseau, mas também homens muito menos notórios, como o advogado do Parlamento de Bordeaux, Guillaume-Joseph Saige.

Em 1775, Saige lançaria um *Catéchisme du citoyen*, panfleto anônimo e condenado, mas antes, em 1770, publicara o diálogo intitulado *Caton ou Entretien sur les libertés et les vertus politiques*.

(3) L. Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni*, Nápoles, Guida, 1979.

Suas duas principais referências eram Rousseau (o do *Segundo Discurso*) e o abade Mably, que havia ele próprio escrito *Entretiens de Phocion*, em que Esparta aparecia como a realização antecipada e insuperável da república ideal de Platão. Do mesmo modo, o advogado Saige, desejoso de refletir sobre as liberdades e as virtudes políticas, não podia encontrar exemplo melhor que a Constituição de Licurgo: era, escreveu ele, “a obra-prima do espírito humano e o limite da perfeição política”. Não se poderia dizer melhor que Esparta constituía um modelo insuperável, o único a abrir caminho à imitação. Vê-se já, com tal exemplo, o papel que a referência antiga pôde desempenhar no período pré-revolucionário. A encenação do republicanismo antigo era, naturalmente, uma maneira de atacar o despotismo ou o absolutismo, de minar a autoridade monárquica pela ‘exumação’ de outro espaço em que, já pela simples escolha da forma do diálogo, ficava claro que a palavra não era propriedade de um só. Quanto às próprias palavras e seu conteúdo, permitiam uma redescoberta e uma reapropriação da ‘coisa pública’, do político como tal,<sup>4</sup> e forneciam um quadro conceitual para pensar, tanto quanto uma imagem para representar, segundo a fórmula de Rousseau, a passagem do que “os homens foram aquilo que podem ser”.<sup>5</sup> Era justamente essa passagem, ou esse salto de trás para diante, do passado em direção ao futuro que Montesquieu se recusava a fazer.

Quanto a Rousseau, estaria disposto a realizar esse salto? A citação que acaba de ser dada pareceria prová-lo, tanto mais por ter sido extraída das primeiríssimas linhas de uma *Histoire de Lacédémone* (que, entretanto, não passaria das primeiras páginas). Contra os modernos, Rousseau elogiava e escolhia invariavelmente os antigos. Na polêmica, Esparta brilhava com pura luz: “O que não dariam eles [meus adversários] para que esta fatal Esparta não houvesse jamais existido?”, acentuava em sua resposta às objeções suscitadas pelo *Discours sur les sciences et les arts*.<sup>6</sup> De fato, em

(4) K. Baker, *Inventing the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 128-152, em que se acha apresentado e analisado o caso de Saige.

(5) J.-J. Rousseau, ‘Histoire de Lacédémone’, em *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964, t. III, p. 544.

(6) J.-J. Rousseau, ‘Réponse a Bordes (1752)’, em *op. cit.*, p. 83.

relação aos antigos, ele se dividia entre nostalgia (como testemunha sua ininterrupta leitura de Plutarco) e utopia (como indica a citação sobre a ‘passagem’). Bastava isso para fazer das antigas repúblicas um modelo?

Não, pois o cidadão genebrino bem conhecia a objeção do tamanho (uma república tem de ser pequena), assim como sabia que a liberdade de uns (os cidadãos) pressupunha a servidão de outros (os escravos), e embora felicitasse os antigos por terem ignorado o sistema representativo, via os modernos lançarem mão dele (os ingleses) ou gabá-lo. Também sabia quão imensa era a distância entre os homens de hoje e os antigos. Os genoveses, proclamava na nona *Lettre sur la montagne*, não são nem romanos nem sequer atenienses, mas simplesmente mercadores, para quem “a própria liberdade não passa de um meio de adquirir sem obstáculo e possuir em segurança”. Não era, pois, como lhe reprovava mais tarde Benjamin Constant, cego ou tão cego para com a diferença entre as épocas e tão ignorante da distância existente entre a liberdade dos antigos e a dos modernos. Enfim, e sobretudo, se a cidade do *Contrat social* tem qualquer coisa da cidade antiga (que se voltará a encontrar justamente em *La cité antique*, de Fustel de Coulanges, escrita bem mais tarde – 1864 –, porém em grande parte contra Rousseau), não resta menos que toda sociedade (mesmo a Esparta de Licurgo) é uma mutilação com referência ao estado de natureza. Daí o apelo ao homem da natureza, o recurso a essa ficção teórica, às vezes caricaturada por seus adversários como um inepto elogio da vida selvagem.

Todavia, em 1791, vemos o jovem Chateaubriand, que ainda não sabia o que faria ou seria, partir para a América como discípulo convicto de Rousseau. Sua busca nas florestas do Novo Mundo foi inicialmente a do selvagem: “Ó, homem da natureza, só tu me fazes glorificar-me de ser homem! Teu coração desconhece a dependência (...)”<sup>7</sup> A interferência do selvagem (ou do homem da natureza) – quer se os reunisse ou distinguísse – vem, pois, com-

(7) F. R. de Chateaubriand, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs rapports avec la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, p. 440.

plicar o quadro e impedir, no que concerne a Rousseau, de o tomarmos sem mais por um zelador dos antigos.

Nesse espaço político que o recurso à Antiguidade (a cena antiga) ajudava a construir, havia lugar, até a Revolução, para uma figura essencial – a do legislador. Era esse homem acima do humano que empreendera a 'instituição' de um povo, tal como Licurgo para Esparta, Numa para Roma ou, muito atrás, Sólon, o ateniense (que aparecia mais como um reformador). O legislador era simultaneamente o que rompe com a ordem antiga, ou seja, com a desordem, e, no mesmo movimento, institui a ordem nova, ordem justa e durável, sem transição e sem cavar distância entre o instituído e o instituinte. Com ele, a ruptura necessária tão logo operada se acha consumada, 'incorporada' no novo corpo político. O começo, a fundação, a *arkhé* têm rosto e nome. Tudo começa e se completa na transparência do instante. A Constituição de Licurgo, assim, faz Esparta passar, de um dia para outro e para sempre, da *kakonomía*, desordem política, à *eunomia*, a boa ordem da virtude cívica: a tradição não cessava de repeti-lo, desde os próprios gregos. Esparta, portanto, foi admirada antes de tudo por sua estabilidade política, vale dizer, por sua capacidade de conjurar a mudança.

## O estético

Nesse rápido balizamento de uma renovada presença dos antigos no campo intelectual, fosse com o propósito de aproximar-se deles ou procurando marcar a distância que, de fato, deles nos separa –, privilegiei o político, deixando de lado um aspecto essencial, o mais visível, o mais disputado também, desde os belos dias da 'Querela dos antigos e modernos': o da arte e o da estética. Ora, a recepção francesa de Winckelmann, sobretudo com *A história da arte da Antiguidade*, iria contribuir para tornar possível a passagem da estética à política. Mais exatamente, ela operou em larga parte no sentido de possibilitar essa passagem, de que os próprios gregos deram o exemplo, eles cuja arte, precisamente, foi grande enquanto durou sua liberdade.

A acolhida foi imediata. Os *Gedanken* saíram em Dresden, em 1755, com uma tiragem de apenas cinquenta ou sessenta exemplares.<sup>8</sup> Em menos de um ano, duas traduções em francês achavam-se disponíveis.<sup>9</sup> O mesmo ocorreria com *A História da arte da Antiguidade*. Publicada em 1764, desde 1766 duas versões francesas, uma lançada em Paris, outra em Amsterdam, estavam em circulação. Sem dúvida, reconhece-se como agente e elo dessa difusão a atuação de certo número de alemães em Paris, a começar por Johann Georg Wille, mas o eco suscitado pelos *Gedanken* bem mostra que aportavam em terreno favorável, no curso de um debate. À primeira vista, o autor podia parecer reafirmar a doutrina da imitação dos antigos em todo o seu rigor mais clássico: os antigos, em primeiro lugar os antigos, apenas os antigos.<sup>10</sup> Mas o fazia de Dresden.

O livro, além disso, respondia às preocupações dos defensores do 'grande gênero', ou do 'grande belo', ou ainda do 'gênero antigo'. Denunciando o 'gosto menor', a 'maneira pequena', eles se haviam erguido contra o maneirismo e o estilo rococó, que lhes pareciam um desfiguramento e uma falsificação do antigo. O pintor David ainda estava por vir. Mas em 1739, por exemplo, o presidente De Brosses evocava com nostalgia "o elevado gosto do antigo, que reinava no século passado".<sup>11</sup> Era este o pri-

- (8) A primeira edição foi publicada em Dresden, em maio de 1755, por Hagenmüller. Ver J. J. Winckelmann, *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*, Berlin, W. de Gruyter, 1968, p. 324-325.
- (9) *Pensées sur l'imitation des Grecs dans les ouvrages de peinture et de sculpture*, Nouvelle Bibliothèque Germanique, vol. XVII, julho-setembro, p. 302-329, Amsterdam, 1755, e vol. XVIII, janeiro-março, p. 72-100, Amsterdam, 1756 (a publicação foi dirigida por Formey, então secretário perpétuo da Academia de Berlin); *Réflexions sur l'imitation des ouvrages des Grecs, Journal étranger*, janeiro, p. 104-163, Paris, 1756. Sobre a recepção de Winckelmann, ver ultimamente E. Pommier, 'Winckelmann et la vision de l'Antiquité classique dans la France des Lumières et de la Révolution', *Revue de l'art*, 83 (1989), p. 9-20 e, do mesmo, *L'art de la liberté: doctrines et débats de la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1991; M. Espagne, 'La diffusion de la culture allemande dans la France des Lumières: les amis de J. G. Wille et l'écho de Winckelmann', em E. Pommier (org.), *Winckelmann: la naissance de l'histoire de l'art à l'époque des Lumières*, Paris, La Documentation Française, 1991, p. 101-135.
- (10) J. Chouillet, *L'esthétique des Lumières*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p. 206-211.
- (11) Citado por J. Ehrhard, *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, SEVPEN, 1963, p. 289.

meio sentido do 'retorno' ao antigo que se desejava encorajar, e Winckelmann podia favorecê-lo.

Além disso, em um mundo até então muito mais romano que grego, o foco de repente achava-se dirigido para a Grécia, e para uma outra Grécia. Não mais para a cidade que fazia vibrar Mably e ferverem de raiva os adversários de Rousseau, não mais para Esparta, e sim para Atenas. Não mais para uma Grécia puramente literária, com Homero e ainda Homero, sobre quem insistia a 'Querela dos antigos e modernos', no início do século, mas para uma Grécia visível, tangível, a da arte, sobretudo da escultura. E desse povo de estátuas surgia a beleza por excelência! Uma beleza infelizmente esquecida ou desfigurada pelos modernos, uma beleza perdida.

Que beleza era essa? Falava-se de 'bela natureza', de 'belo ideal', de 'nobre simplicidade'.<sup>12</sup> Cada um lhe aplicava sua própria definição. Essas expressões, então inevitáveis, em moda, disputadas, carregadas de sentidos diferentes, equívocas, forneciam excelentes ocasiões de quiproquós, que constituem como que pontos de águas turvas, em que a reflexão se compraz em vir pescar. Foi com elas que se procurou formular a estética moderna, e em torno delas, ao menos em parte, operou-se a passagem das Luzes ao Romantismo. Ao contribuir para essa pesca, os *Gedanken* eram, de maneira plena, um livro atual. Diderot, que leu Winckelmann e mais que ninguém meditou sobre tais problemas de estética, observou no mesmo momento, ou quase: "Não me cansarei de clamar a nossos franceses: A verdade! A natureza! Os antigos!".<sup>13</sup> As três palavras eram, nesse contexto, quase sinônimas. E Caylus, que representava o que Diderot e seus amigos enciclopedistas detestavam, o antiquário ("o símio antiquário" de Chardin), também gabava "a nobre simplicidade" e "a maneira nobre e simples do belo antigo".<sup>14</sup>

(12) Sobre a história e o sentido dessas expressões, ver A. Becq, *Genèse de l'esthétique française moderne: de la raison classique à l'imagination créatrice*, 1680-1814, 2 vols., Paris, J. Touzot, 1984, esp. p. 516-546.

(13) Diderot, edição Assézat-Tourneux, VII, p. 120. Ver J. Sezneq, *Essais sur Diderot et l'Antiquité*. Oxford, Clarendon, 1957, p. 106.

(14) Caylus, *Recueil d'antiquités*, I, XI, XIII, 1752.

Dois exemplos, extraídos da *Encyclopédie* (o primeiro da *Encyclopédie* propriamente dita, o segundo dos Suplementos), constituem bons indícios dessa recepção e de sua evolução. O verbete 'gregos' da *Encyclopédie* apareceu em 1757.<sup>15</sup> Tinha por autor o cavalheiro de Jaucourt, conhecido por sua pena mais que abundante. Depois de passar em revista as diferentes idades da Grécia, Jaucourt terminava com 'Reflexões sobre a preeminência dos gregos nas ciências e nas artes'. Estas vinham concluir um verbete já passavelmente composto ou eram um apêndice anexoado no ultimíssimo minuto, a fim de dar conta da atualidade? Com efeito, após ter lembrado que os gregos eram a nação mais ilustre, que produzira os maiores nomes da história, Jaucourt se entregava, sem nenhum aviso, a uma pura e simples paráfrase das primeiras páginas dos *Gedanken*. Mais exatamente, repetia palavra por palavra certo número de frases que "tomara emprestadas" à "notícia" que Fréron dera da obra no *Journal étranger*, do qual era então o redator.<sup>16</sup> Pois está claro que Jaucourt não se reportara ao próprio texto dos *Gedanken*. Preferira utilizar Fréron, que tinha à mão. O tempo devia urgir, e, como diz R. Darnton, cumpria fabricar flecha com qualquer madeira. Mas nesse caso isso tinha sua graça, porquanto Fréron, adversário declarado de Voltaire e do grupo dos *philosophes*, encontrava-se sem saber na *Encyclopédie*!

"Foi sob o céu da Grécia (...) que o único gosto digno de nossas homenagens e nossos estudos chegou a difundir sua luz mais brilhante", escreveu Jaucourt, quer dizer, Fréron.

(15) *Encyclopédie*, VII, p. 254-258.

(16) *Journal étranger*, janeiro de 1756, p. 104-163. O próprio Fréron fala em resumo, porém tratava-se mais exatamente de uma montagem que misturava tradução e adaptação. A leitura deste escrito, notava ele em sua introdução, é "interessante mesmo para os que não são pintores nem escultores", e não havia quem não aplaudisse o autor, "cujo objetivo é provar que a imitação dos gregos é a via mais segura, talvez a única, para alcançar o mais alto ponto de perfeição nas artes". Na *Nouvelle Bibliothèque Germanique* todo o texto era traduzido, mas o autor da tradução (verossimilmente o filósofo berlinense J. Georg Sulzer) apresentava assim seu trabalho: "É uma tradução livre de um escrito aparecido em alemão sob o título *Gedanken*. O original foi tão aplaudido que acreditamos dever providenciar esta tradução" (p. 302).

As invenções dos outros povos que para ali se transportaram nada mais eram que uma primeira semente, cuja natureza e forma se modificaram nesse território fértil. A própria Minerva, ao que diziam os antigos, escolheu essa terra para morada dos gregos; a temperatura do ar a fizera considerá-la como o solo mais propício à eclosão de belos gênios.<sup>17</sup>

Seguem-se as observações sobre os imitadores romanos (a Dido de Virgílio não passava de uma “pálida cópia” da Nausícaa de Homero), a beleza dos corpos e a bela natureza, que os artistas, tendo-a constantemente sob os olhos, souberam exprimir com tanta perfeição.

Nesse ponto, Jaucourt abandonava Winckelmann para voltar ao programa da *Encyclopédie* e, mais amplamente, a esta reivindicação essencial dos homens de letras às vésperas da Revolução: que os talentos fossem reconhecidos.<sup>18</sup> Ora, entre as causas da superioridade dos gregos, convinha dar o devido destaque ao reconhecimento e à consideração que eles sabiam conferir aos ‘talentos’, assim como ao seu zelo para com a educação. Sabiam igualmente manter a emulação entre os artistas, pelo estabelecimento de concursos. Faria bem, portanto, inspirar-se no seu exemplo. O verbete termina por um lembrete confiado à autoridade de Caylus: não se encontram entre os romanos essas “produções sublimes” da arte, que “servem e servirão sempre de modelos para as nações civilizadas, capazes de gosto e sentimento”. Winckelmann (não nomeado) e Caylus concorriam, assim, para fixar a posição dos gregos como modelos eternos.<sup>19</sup> Parece estar-

- (17) *Encyclopédie*, VII, p. 917. Comparar com a primeira frase dos *Gedanken*: “O bom gosto, que se espalha cada vez mais pelo mundo, começou a formar-se sob o céu grego. As invenções dos outros povos só chegaram à Grécia como uma primeira semente, adquirindo uma natureza e forma diferentes nesse país, que Minerva, como se diz, destinara como morada aos gregos porque ali encontrara um clima temperado, que haveria de produzir cabeças inteligentes.” Sobre a importância desse fenômeno, ver R. Darnton, ‘The literary revolution of 1789’, *Studies in eighteenth-century culture*, 21 (1991), p. 3-26.
- (18) Caylus também se interessou muito pela pintura dos antigos, desenvolvendo pesquisas sobre suas técnicas, e dos modernos, propondo aos pintores temas extraídos da Antiguidade (*Tableaux tirés de l'Iliade et de l'Odyssée d'Homère et de l'Enéide de Virgile avec des observations générales sur le costume*, Paris, Tilliard, 1757).

se no âmbito de uma clássica defesa dos antigos, mas com o reconhecimento da superioridade dos gregos, que vinha contradizer a idéia (dos modernos) de que o tempo aperfeiçoara as artes (Virgílio superior a Homero).

A tradução-adaptação de Fréron operara escolhas, que constituíam outras tantas interpretações retomadas tranquilamente por Jaucourt. Assim, a Grécia era decerto essa terra excepcional onde as sementes vindas do estrangeiro haviam mudado de natureza e forma. Mas enquanto Winckelmann falava do “bom gosto que se difunde cada vez mais e começara a se formar (*bilden*) na Grécia”, Jaucourt a via como o lugar onde se difundira, “com a luz mais brilhante, o *único* gosto digno de nossas homenagens e nossos estudos” (Fréron escrevera “o bom gosto, o verdadeiro gosto, o único gosto (...)). Se a formulação de Jaucourt era clássica, banal mesmo, a frase de Winckelmann era a insinuação de uma questão.

Que relação pode estabelecer-se entre essa primeira *Bildung* grega (que também constituía uma *Bildung* primeira) e o agora?<sup>20</sup> Pode-se reencontrar os começos (que significa “beber nas fontes” da arte grega?) ou pode-se (somente) reiterá-los? Essa questão continha, em todo caso, o tempo como problema. Ou, ainda, justapunha duas abordagens na verdade incompatíveis entre si: a clássica, retomada de uma estética concebida como normativa (os antigos, vale dizer, a Grécia como modelo eterno), e a formulada, ainda não claramente, pelo historicismo (a unicidade de uma experiência impossível de retornar).

De um ponto de vista mais geral, talvez se discernisse, mediante o emprego das categorias ‘modelo’ e ‘fonte’, o encaminhamento dessa problemática? Modelo é o que se tem, ou se escolhe ter, diante dos olhos. Ele está diante de você, como estava ontem e estará amanhã, ao passo que a fonte volta-se ou retorna-se a ela: cumpre procurá-la, encontrá-la, abeberar-se nela e desfrutá-la. “As fontes mais puras da arte acham-se abertas: feliz quem as encontre e deguste. Buscar essas fontes significa viajar para Atenas; de agora em diante, Dresden será Atenas para os artistas.”<sup>21</sup> Essa

- (20) Ver A. Assmann, *Arbeit am Nationalen Gedächtnis: eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*, Frankfurt/Paris, Campus Verlag/Maison des Sciences de l'Homme, 1993 (o livro, de resto, não se detém em Winckelmann).

- (21) *Gedanken*, ed. Rehm, p. 29.

frase dos *Gedanken* precede imediatamente aquela famosa, sobre a imitação como única via para tornar-se grande, como se Winckelmann hesitasse, passando de uma a outra, entre a 'fonte' e o 'modelo'.

O modelo implica a imitação e, quase ao mesmo tempo, a questão de saber se é possível ou não ultrapassá-lo. Daí a problemática da perfeição: absoluta ou relativa? Em seu *Parallèle des anciens et des modernes*, Perrault havia recorrido à noção de "ponto de perfeição" (cimo de uma curva que não pode em seguida senão descender, mas também relativização da perfeição: o ponto de perfeição atingido pelas artes dos antigos *difere* do dos modernos – na verdade, é-lhe inferior –, mas trata-se, nos dois casos, de perfeição).

"Buscar as fontes da arte significa fazer a viagem a Atenas." Winckelmann, sabe-se, jamais conseguiu ir a Atenas! Mas independentemente mesmo desse dado biográfico, é claro que a metáfora da fonte se inscreve em uma rede cognitiva totalmente distinta da do modelo. A fonte pressupõe ausência (jamais se alcançará Atenas). Contudo, bebendo na fonte, transforma-se a si mesmo, converte-se em antigo, enxerga-se com seus olhos. Nesse sentido, imita-se, porém de 'modelo' os antigos transformaram-se em 'ideal'. Irremediavelmente atrás de nós, estão também diante de nós: o futuro abre-se, é tanto um quanto outro. Cabe-nos inscrevê-los em nosso horizonte de expectativa; cabe-nos, para sermos grandes, fazermos-nos antigos.

Voltemos a Jaucourt. Ele ignorou completamente a frase sobre a imitação como único modo, para nós, de nos tornarmos grandes e, se possível, inimitáveis, ao passo que Fréron via nela o próprio sentido da obra, contra "os tolos detratores da Antiguidade que abundam neste século".<sup>22</sup> Nesse ponto Jaucourt separava-se de Fréron? Retomar a frase teria significado alinhar-se demasiado resolutamente com os "fanáticos" da Antiguidade.<sup>23</sup> Ou então – explicação mais rasteira –, tendo Fréron dado esta frase como sua,

(22) *Journal étranger*, p. 157.

(23) Diderot empregou a expressão justamente a propósito de Winckelmann, no *Salon de 1765* (Paris, Hermann, 1984, p. 277).

Jaucourt (que não conhecia o texto original) evidentemente não a repetiu!

A superioridade da beleza grega, para a qual concorreram "os esforços da natureza e da arte", em compensação convinha-lhe perfeitamente, mas ele reteve apenas a "bela natureza", deixando de lado a etapa ulterior da "beleza ideal".<sup>24</sup>

Winckelmann, em suma, veio dar uma carne, um corpo, um quadro a essa perfeição grega, até então sobretudo literária. Tornou-a visível e explicou-a. Com efeito, ela era concebida como produto de um clima e de uma forma de organização da vida em comum. A cidade (não se empregava a palavra) era considerada exclusivamente como um dispositivo, uma máquina de modelar belos corpos, desde o nascimento – e antes mesmo do nascimento – até a "idade feita". Se um constrangimento e um controle (rigoroso) exerciam-se sobre os corpos, tinham apenas a finalidade de impedir que se contrariasse a natureza. Tratava-se simplesmente de prevenir ou reduzir as deformações corporais mediante vigilância e exercício. No mais, a regra corrente era o mínimo constrangimento, notadamente em matéria de traje: nada que apertasse, comprimisse o corpo e reprimisse a natureza. Daí a ausência de cueiros para os bebês e as famosas jovens lacedemônias "exibidoras de ancas" (*Hüftzeigerinnen*), incansavelmente citadas ou exibidas pela tradição e assim explicadas por Winckelmann.

A *Encyclopédie* novamente concedia espaço a Winckelmann, dessa vez em 1776, nos Suplementos. Sob o título 'Histoire des arts chez les Grecs', o autor do verbete<sup>25</sup> pretendia apresentar seu nascimento, progresso e decadência. Ele não escondeu, ao contrário, que se apoiava sobretudo em Winckelmann, cujo nome se repete ao longo de todo o verbete, mas mencionava igualmente as pesquisas de Caylus e Goguet.<sup>26</sup> Seguiu o esquema de expo-

(24) Fréron reteve a beleza ideal, mas glosou-a assim: "O belo ideal não deve ser senão o belo real aperfeiçoado".

(25) *Encyclopédie, Suppléments*, 11, p. 254-258. O verbete está assinado por V. A. L.: trata-se de um colaborador estrangeiro não identificado.

(26) Goguet, *Origines des lois, des arts et des sciences*, 1758; Caylus, *Recueils d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques et romaines*, 1756; Winckelmann, *L'histoire de l'art chez les anciens*, Amsterdam, 1766.

sição de Winckelmann: as origens da arte, seu começo tardio na Grécia, as causas das diferenças da arte nas diversas nações. Entre elas, o clima. O céu da Jônia, com sua primavera perpétua, era o mais propício para produzir a beleza, para favorecer as artes e as ciências. Mas a dominação persa na Jônia fez que “o trono das artes e ciências fosse fixar-se em Atenas desde que se expulsaram os tiranos. Então o governo democrático elevou a alma de cada cidadão e da própria cidade acima de todas as outras cidades da Grécia”.<sup>27</sup> Passa-se do regime climático ao regime político, ou, para dizer como os gregos, da *physis* ao *nómos*.

Aparece aí, diretamente associado ao nome de Winckelmann, o tema da liberdade política, necessária ao desenvolvimento da arte e como que escandindo a sua história. Jaucourt não pronunciava a palavra liberdade, e os próprios *Gedanken* encaravam-na menos como liberdade diretamente política que como liberdade de costumes e nos costumes. Não se devia evidentemente entendê-la como permissividade, mas como um sistema destinado – até mesmo por um estrito controle – a favorecer a natureza. Referindo-se sempre a Winckelmann, o autor do artigo destacava que uma percepção correta do que é a arte implicava “analisar os monumentos deixados pelos gregos no tempo em que gozavam de sua liberdade”.

Em seguida, dos gregos antigos ele passava aos gregos modernos, desenvolvendo um pequeno apólogo. Os viajantes deste século pretendem que, se os gregos recuperassem a liberdade, no mesmo instante renasceriam “o heroísmo, o gênio, os talentos, as virtudes”. Mas bem depressa os gregos passavam a ser mero pretexto para uma tirada republicana de louvor aos espetáculos públicos, às virtudes da educação pública e da veneração dos grandes homens, como Milcíades, Aristides, Temístocles ou Címon, que não eram nem “mais bem alimentados” nem “mais bem alojados” que os outros cidadãos. Naquele tempo ignorava-se “o abuso de arruinar as províncias a fim de erguer palácios” para os comandantes ou intendentos. Em seguida, o autor decerto voltava a considerações sobre a natureza e a arte, antes de concluir com

(27) Citação quase exata de *L'histoire de l'art*.

observações sobre as proporções, mas isso não impede que se tenha aí uma primeira e clara politização da obra de Winckelmann, a preparar seu alistamento nas fileiras dos combatentes pela liberdade. A cidade grega era um dispositivo capaz de ‘produzir’ uma beleza superior à beleza moderna graças à liberdade dos costumes. Ademais, de um ponto de vista histórico mais amplo, observava-se uma correlação direta entre a liberdade e a grandeza da arte. Quando a Grécia deixou de ser livre, sua arte deixou de ser grande. A *História da arte* tentava ao menos validar esse esquema.

A recepção de Winckelmann foi tanto mais seletiva quanto ignorou por completo a dimensão de polêmica anti-francesa que seu projeto intelectual abrigava. Se os *Gedanken* não continham nenhum traço direto desta, a correspondência do autor nesses anos a testemunha claramente. Contra o mau gosto francês, contra a “peste” francesa que grassava nas cortes alemãs, contra a mediocridade dos artistas e a ignorância dos sábios franceses, contra sua profunda incapacidade de compreender a Antiguidade, encontram-se observações acerbas e vindicatórias, em alguns casos fundadas em considerações étnicas passavelmente escabrosas.<sup>28</sup> O que não impedia absolutamente seu autor de escrever, no mesmo momento, cartas respeitadas e um tanto melífluas a Caylus e ao abade Barthélémy.

A partir dessa constatação, podem fazer-se duas observações. Em seu próprio projeto, a crítica dirigida aos franceses acompanhava-se de uma crítica aos alemães: a esses alemães que havia muito tempo se deixavam impressionar, que criam e faziam crer que não havia outra escolha além de imitar a cultura francesa. Repetidamente, em suas cartas, Winckelmann estigmatizava os alemães que só pensavam em “macaquear” os franceses e deplorava que nas cortes um arlequim francês valesse mais que um verdadeiro alemão.<sup>29</sup> “Valer mais” queria dizer, muito concretamente, que se lhe pagava mais, embora não passasse de um arlequim, um títere de gestos convencionais e previsíveis. Sempre superficial, ele nada sabe profundamente: mesmo da polidez, que o tempo

(28) J. J. Winckelmann, *Briefe*, vol. I, Berlin, W. de Gruyter, 1952, cartas a Berendis, p. 235 (julho de 1756), p. 267 (janeiro de 1757), vol. II, carta a Gessner, p. 114 (janeiro de 1761).

(29) *Briefe*, loc. cit.: ver M. Fuhrmann, *Brechungen*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, p. 152-153.

todo traz na boca, possui apenas as facetas infantis. O francês não poderia ser um verdadeiro *honnête homme*. Aqui se tocava no ponto essencial: o gosto francês, a polidez clássica são superficiais, pura aparência; o francês não passa de um ator desempenhando um papel de *Commedia dell'Arte*. Que faz, pois, um alemão ao imitar um francês? Duplicando, por assim dizer, a imitação, nada mais é que um símio a imitar um arlequim.

E mais, a França significava Roma. A cultura francesa era percebida fundamentalmente como romana, como tendo imitado os latinos e substituído o Império: o que acrescentava um grau a mais na imitação. E quando, para percorrer todo o ciclo da imitação, nos lembrarmos de que os próprios romanos imitaram a cultura grega, tornaram-se plenamente romanos imitando os gregos, compreenderemos melhor a proposição de Winckelmann aos alemães (*für uns*) de imitar *diretamente* os gregos. Só indo 'abeberar-se' diretamente nas fontes da arte grega eles poderiam, rompendo o ciclo da imitação, eximir-se de bancar símios de arlequins para se tornarem eles mesmos ou verdadeiramente alemães. A questão de fundo que se formulava (pela primeira vez?) era a da *Bildung* hoje. Ora, visto ter sido a Grécia o lugar onde o bom gosto começou a formar-se (*bilden*), a imitação dos gregos apresentava-se verdadeiramente como "a única maneira de nos tornarmos grandes e, se possível, inimitáveis". Marcava-se aí o fio de uma ruptura e se indicava, no mesmo instante, a possibilidade de um *Sonderweg* para os alemães. A imitação era um combate pela identidade e, de fato, a escolha da originalidade.

Mas a dissonância não foi nem entendida pelos leitores, nem retomada pelo próprio Winckelmann. À primeira vista, com efeito, a fórmula podia passar por uma simples transposição da de La Bruyère – "não se conseguiria, na escrita, descobrir o que é perfeito e, se possível, ultrapassar os antigos, a não ser imitando-os"<sup>30</sup> – e pela reafirmação da doutrina clássica da imitação. Foi, de resto, assim mesmo que a compreenderam os tradutores dos *Gedanken*. Apenas Jaucourt, ao não a mencionar, adotou talvez uma posição diferente, mas de maneira negativa. "O único meio que temos de

(30) La Bruyère, *Caractères*, em *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1978, p. 15.

ser excelentes, e mesmo de nos tornarmos, se possível, inimitáveis, é imitar os antigos";<sup>31</sup> "só imitando os antigos pode-se chegar à excelência, e mesmo tornar-se inimitável".<sup>32</sup> Quanto a Fréron, que fez sua a frase, sem sequer atribuí-la a Winckelmann, punha nela a moral do texto. O propósito do autor, notou em sua introdução, é "provar que a imitação dos gregos é a via mais segura, talvez a única, para alcançar o mais alto ponto de perfeição".<sup>33</sup> Continuava-se verdadeiramente na problemática do modelo, da perfeição e do ponto de perfeição. Para os tradutores, 'tornar-se grande' só podia verter-se como 'ser excelente' (descobrir o que é perfeito, escreveu La Bruyère).

Ora, como se formaram as reflexões de Winckelmann? Em grande parte pela leitura dos clássicos franceses: os protagonistas da Querela, mas também autores posteriores, como o abade Batteux ou o abade Dubos; em suma, todos os que na França, e não apenas na França (principalmente na Inglaterra), haviam escrito sobre o belo. O exame de seus manuscritos de Dresden – Winckelmann era um homem que copiava e fazia extratos – comprova-o com segurança.<sup>34</sup> Cumpre também conceder um lugar não desprezível (e, em todo caso, mais importante do que em geral se reconhece) ao tratado *Sobre o sublime* do Pseudo-Longino, que ele conhecia não somente por meio da tradução que dele fizera Boileau.<sup>35</sup> Longino fornecera-lhe não só uma definição do

(31) Tradução dada na *Nouvelle Bibliothèque Germanique*.

(32) Na tradução dos *Gedanken* publicada por Barrois em 1786 (que retomava a publicada pelo *Journal étranger*, completando-a), *für uns* recuperou a generalidade do *on* de La Bruyère.

(33) *Journal étranger*, p. 104.

(34) A. Tibal, *inventaire des manuscrits de Winckelmann déposés à la Bibliothèque Nationale*, Paris, Hachette, 1911; G. Baumecker, *Winckelmann seinen Dresdner Schriften*, Berlin, Junker und Dünhaupt, 1933; M. Fontius, 'Winckelmann und die Französische Aufklärung', *Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1 (1968), p. 3-27; H.-R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 79-82; M. L. Baeumer, 'Simplicity and grandeur: Winckelmann, French classicism, and Jefferson', *Studies in eighteenth-century culture*, 7 (1978), p. 68-71.

(35) R. Brandt "(...) ist endlich eine edle Einfalt, und eine stille Grösse", Johann Joachim Winckelmann 1717-1764, em Th. W. Gaehtgens (org.), *Studien zum achtzehnten Jahrhundert*, 7 (1986), p. 41-53; R. Meyer-Kalkus, 'Schreit Laokoon? Diskussion Pathetisch-Erhobener Darstellungsformen im 18. Jahrhundert', em G. Raulet (org.), *Von der Rhetorik zur Ästhetik*, Rennes, Université de Rennes 2/Centre de Recherches Philia, 1992, p. 70-86.

sublime (literário), mas também instrumentos para criticar e denunciar o falso sublime da arte barroca. Ali descobriu ainda a aproximação entre a possibilidade do sublime e a democracia.

Mas o ponto interessante, no que concerne à sua recepção, é que Winckelmann amplamente forjara as armas de sua crítica da cultura francesa a partir dessa cultura mesma: era, em suma, uma crítica feita do interior, mas que tinha a vantagem de vir de fora. Ao passo que Caylus, o antiquário, não podia ser entendido por muitos, ele podia, desde que fosse colocado em primeiro lugar apenas no campo herdado da Querela e se ignorasse sua 'dissonância' (antifrancesa ou alemã).

## Política e estética

Os *Gedanken* reanimaram o tema da imitação, forneceram argumentos em favor do reconhecimento dos artistas, contribuíram para o debate sobre o belo, a natureza e o ideal, e sobretudo tornaram mais presente a Grécia. Em todos esses tópicos, as referências e os objetos de interesse eram gregos, e não romanos. Curiosamente, a *História da arte na Antiguidade*, em que os modernos estavam presentes de modo muito menos direto que nos *Gedanken*, contribuiria para acentuar ainda mais esse movimento pela posição atribuída à liberdade.<sup>36</sup> O verbete dos Suplementos da *Encyclopédie* já o mostrou, e o mesmo provarão os usos de Winckelmann durante a Revolução.<sup>37</sup> Lido sob essa óptica, o livro desempenhou, no plano intelectual, um papel nas trocas que se operaram naqueles anos entre estética e política. Contribuiu para tornar possíveis ou mais fáceis uma estetização da política e uma politização da estética, por meio de referência grega. Até então a reflexão política visara sobretudo a Roma. Ao se voltarem para a Grécia, os debates sobre o belo não tardaram a fazer surgir também a dimensão política pelo vínculo reconhecido entre beleza e liberdade, a ponto de o converterem em clichê.

(36) Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Altertums*, reimpressão da edição de 1934, Viena, Phardou-Verlag, 1972, p. 42, 130, 133, 332, 347.

(37) Pommier, 1989 e 1991.

Na *História da arte*, Winckelmann escreveu que "toda esta história deixa claro que foi pela liberdade que a arte se elevou". Na tradução italiana, de 1783, a frase tornou-se: "resultaria (...) que a arte deve seu progresso e sua perfeição principalmente à liberdade"; dez anos mais tarde, a mesma sentença, em francês, dizia: "resultará desta história que só a liberdade elevou a arte à sua perfeição".<sup>38</sup> Por esse pormenor de tradução vê-se como se impôs a equação beleza-liberdade. Em 1795, Winckelmann era tratado como um verdadeiro autor oficial: uma nova edição de suas obras estava prevista, e o Comitê de Instrução Pública da Convenção foi convidado "a baixar uma medida determinando que a nova edição (...) seja colocada em cada museu de arte e nas principais bibliotecas da República e que para isto seja subscrito um número suficiente de exemplares".<sup>39</sup>

Antes disso, no começo de 1791, o livreiro holandês (e tradutor de Winckelmann) Jansen conclamara a operar a 'regeneração' das artes na França, invocando o modelo grego. "Sob o império da liberdade, as artes se elevam, (...) à augusta assembléia de nossos representantes basta querer, e as mesmas maravilhas que ilustram os mais belos séculos da Grécia irão operar-se entre nós".<sup>40</sup> Bastaria ter fé no milagre da liberdade. Regenerar pela imitação aparece como a versão francesa da *bilden* de Winckelmann.

Em 1794, em pleno Terror, o pintor J.-B. Wicar apresentou, sobre um problema aparentemente menor, um relatório muito instrutivo do ponto de vista do modo de raciocínio. Seu objeto: a coleção de moendas dos antigos que pertencera ao rei e à Academia e seu deplorável estado atual. Bem depressa as moendas não mais eram vistas como simples moendas, mas como os próprios "restos" da liberdade grega expirante, que convinha "vingar" reparando os ultrajes cometidos por uma "cadeia de séculos bárbaros".<sup>41</sup> E mais, havia um direito de sucessão que criava também

(38) Observação de F. Haskell, 'Winckelmann et l'histoire', em Pommier, 1991, p. 90 (*Geschichte der Kunst des Altertums*, p. 295, para a citação de Winckelmann).

(39) Pommier, 1988, p. 15. Todos estes exemplos foram extraídos do trabalho de Pommier, que retracou o percurso das referências a Winckelmann ao longo desse período.

(40) H. Jansen, *Projet tendant à conserver les arts en France*, 1791, apud Pommier, 1989, p. 9.

(41) Pommier, 1989, p. 14.

um dever. Pois esses gloriosos testemunhos da liberdade foram, no fundo, conservados para nós, que inauguramos a era da liberdade. Ninguém, “a não ser nós, para poder apreciá-los”. Operando um curto-circuito cronológico, Wicar reuniu a Grécia das guerras médicas e o presente:

Ó século para sempre memorável! Ela vai, pois, reunir-se ao nosso, e nossos princípios imutáveis, confundindo-se com os seus, nossas vitórias com seus louros, farão dissipar-se para sempre de nossa memória a lembrança do despotismo.

A memória era um combate: a memória “grega” contra a lembrança do despotismo. Escolhia-se uma para apagar a outra.

Esse discurso, enfim, levantava o problema do patrimônio artístico e sua conservação. Para Wicar, nenhuma dúvida havia de que *nosso* verdadeiro patrimônio era a Grécia, visto que de lá devia partir e por lá devia passar a regeneração da arte: sua liberação de todos os academismos. Entre os gregos e nós nada existe, poderia bradar Wicar (Saint-Just dizia: “O mundo se acha vazio desde os romanos”). No mesmo momento, Boissy d’Anglas publicava uma obra em que os gregos eram celebrados como “nossos mestres e nosso modelo”, justamente em virtude dessa ‘reciprocidade’ que haviam sabido criar entre a arte e a liberdade.<sup>42</sup> Indo ainda mais longe, chegava à idéia de que sua “pátria era este acúmulo de obras de arte” que os tinha protegido contra os tiranos e que lhes havia sobrevivido. Essa herança da liberdade cabia-nos de direito, mas nós também éramos responsáveis por ela. Por um último alargamento, a herança já não era somente a da Grécia, mas englobava o que pertencia “ao talento de todos os países e de todos os séculos”. Vê-se como se desenharam os deslocamentos que levaram de uma concepção exclusiva da herança (a Grécia, com exclusão de todo o resto, a Grécia contra o despotismo) a uma concepção inclusiva (o talento de todos os países e de todos os séculos). A segunda concepção viria a ser sustentada pela idéia de que as grandes obras-primas, mesmo se produzidas nos sécu-

(42) Apud Pommier, 1991, p. 159.

los de despotismo, sempre testemunham de algum modo em favor da liberdade. Assim, têm vocação para ser recolhidas, “acolhidas” no país da liberdade, ao qual cabia ser, segundo a fórmula extraordinária então cunhada, sua “derradeira morada”.<sup>43</sup> Até esse dia, à espera dessa morte-ressurreição por vir, não tinham podido cumprir plenamente seu destino. Somente agora se podia contemplá-las e compreendê-las completamente.

Esses deslizamentos sutis do patrimônio da liberdade para o patrimônio nacional tomariam uma forma bastante visível e concreta na política cultural do Diretório. A festa de 9 de termidor do ano VI, organizada em função da entrada triunfal, em Paris, das obras de arte que Bonaparte apreendera na Itália, marcaria seu ápice. O discurso pronunciado na ocasião pelo ministro do Interior, François de Neufchâteau, constituiu a apresentação mais eloqüente e articulada dessa mística da liberdade e da nação. Todas aquelas obras-primas que aqui encontravam sua derradeira morada, que vinham “decorar o berço da liberdade”, eram simultaneamente “um depósito” confiado “pela estima do universo”. Havia nisso uma missão e uma responsabilidade perante a história. Tanto mais que os grandes artistas do passado, “condenados a séculos de servidão”, haviam na verdade trabalhado com uma espécie de “consciência do futuro”. Os propósitos ainda um tanto vagos de Boissy d’Anglas agora tornavam-se muito claros. De sorte que “seus quadros sublimes foram o testamento pelo qual legaram ao gênio da liberdade o encargo de oferecer-lhes a verdadeira apoteose e a honra de conceder-lhes a verdadeira palma de que se sentiam dignos”. A França não liberava apenas o presente, mas também o passado, que salvava ao lhe dar cumprimento. Ela era a nação redentora e o juízo final da liberdade.

Vingadora das artes longamente humilhadas, ela quebrou os grilhões da reputação de tantos mortos famosos. Ela coroa ao mesmo tempo os artistas de trinta (?) séculos; e só por causa dela, só no presente eles sobem de fato ao templo da memória.<sup>44</sup>

(43) Grégoire, *Rapport du 14 fructidor an II*, em Pommier, 1989, p. 15.

(44) F. de Neufchâteau, *Le rédacteur*, nº 957, 12 termidor, p. 1-6, apud Pommier, 1991, p. 453-454.

A festa das artes também tinha uma função mais imediata, relacionada ao passado da própria Revolução. Celebrar desse modo o aniversário do 9 de termidor (ano II) era, como disse ainda F. de Neufchâteau, “apagar todas as lembranças”: o cortejo, que evocava o triunfo romano, devia ao mesmo tempo ser visto como “a pompa expiatória dos crimes da tirania derrubada em 9 de termidor”. Mediante essa oferenda triunfal se expiavam, e portanto se *apagavam*, o Terror e os episódios de violência iconoclasta contra todos os símbolos do passado; por essa encenação demonstrava-se o vínculo estreito, íntimo, permanente, entre a arte e a liberdade, a Revolução e as artes. Propunha-se uma história ‘aceitável’ da Revolução: nessa festa do ano VI, a Revolução contemplava-se no espelho de uma história dela própria que ela gostaria sem dúvida de dar a ver.

Não perceber nada mais que Winckelmann por trás de todos esses discursos seria absurdo. Entretanto, ele estava lá. No limite, nem era necessário pronunciar seu nome, na medida em que sua obra fora reduzida à fórmula ‘a arte e a liberdade’, algo como o teorema de Winckelmann. O Winckelmann invocado por Jansen, ou mesmo, no extremo, por Wicar, identificava-se mais, pelo seu uso da noção de regeneração, com o programa dos *Gedanken*: fazer de Paris uma nova Atenas, tomando os gregos por modelo. Mas era um outro Winckelmann, um outro uso de sua obra, que surgia dos problemas suscitados por todos os monumentos que, precisamente, nos separavam dos gregos. Este Winckelmann, o da *História da arte na Antiguidade*, era o reencontrado, meditado e instrumentalizado por Alexandre Lenoir, o inventor do *Musée des Monuments Français*.

Que fazer dos “monumentos das artes” que haviam pertencido ao clero e se tornado bens nacionais? Tal era a questão para a qual Lenoir, pouco a pouco, encontrou uma resposta. Decidiu-se que uma parte seria vendida e outra conservada em depósitos provisórios. Em Paris, escolheu-se o convento dos agostinhos menores, e Lenoir, que estudara pintura com Doyen, graças a ele obteve sua guarda (em junho de 1791 foi nomeado “guarda” do Depósito). A partir desse momento, Lenoir iria entregar-se a uma intensa atividade de inventário, aquisição, restauração e reconstrução dos monumentos, com importância crescente concedida

à Idade Média, até conseguir, em 1795, que o Depósito se tornasse *Musée des Monuments Français*, e ele seu “conservador”.<sup>45</sup>

E Winckelmann? Lenoir o cita desde a primeira página de uma obra de apresentação de seu museu.<sup>46</sup> Trata-se da evocação (célebre desde Heródoto) de Atenas após a expulsão dos tiranos e a escolha da democracia.

Desde então todo o povo participou dos negócios públicos, o espírito de cada habitante engrandeceu-se, e a própria Atenas elevou-se acima de todas as cidades da Grécia. Tendo o bom gosto tornado-se universal e os cidadãos opulentos atraído a consideração de seus concidadãos pela ereção de soberbos monumentos públicos, viu-se afluir a essa poderosa cidade, como os rios afluem ao mar, todos os talentos ao mesmo tempo. As artes e as ciências ali se fixaram.

Vale a pena ressaltar que essa citação, que poderia fazer parte de passagens escolhidas sobre a arte e a liberdade, estava na realidade em descompasso com os propósitos de Lenoir: apresentar a conservação de monumentos vindos do passado. Ora, o próprio descompasso é interessante porque testemunha a dificuldade de pensar essa atividade de conservação que, pouco a pouco, concretamente, se impôs a homens como Lenoir. Como considerá-la, onde situá-la, que significado lhe dar? Enquanto Winckelmann evocava um florescimento artístico e intelectual, Lenoir recorria a essa imagem de Atenas e à *aura* de Winckelmann para, se ousar dizer, dar foros de nobreza à conservação. A justaposição da acrópole de Péricles e do *Musée des Monuments Français* devia conduzir à convicção de que a conservação, que contribuía para a formação do ‘bom gosto’, tinha lugar marcado no círculo dos construtores da acrópole da República.

Presente no Prefácio de Lenoir, Winckelmann também o estava no próprio museu. Lenoir instalou seu busto no claustro do

(45) Sobre Lenoir, ver Pommier, 1991, p. 371-379; D. Poulot, ‘Alexandre Lenoir et les Musées des Monuments français’, em P. Nora (org.), *Les lieux de mémoire*, II, *La nation*, i. 2, Paris, Gallimard, 1986, p. 497-531.

(46) *Description historique et chronologique des monuments de sculpture réunis au Musée des Monuments Français*, Paris, ano VI da República, p. 1.

convento: "O respeito que este homem sublime me inspirou, o reconhecimento que lhe devem os artistas, tudo me obrigou a erigir-lhe um monumento".<sup>47</sup> Ele era, fato notável, o único estrangeiro a receber essa honra. Como profeta de Atenas e da liberdade, decerto, mas sobretudo como descobridor da história da arte: uma história concebida como sistema e diferente de uma simples história dos artistas. Graças a ele, Lenoir podia transformar seu 'depósito' em museu, vale dizer, em percurso de história. Por essa operação, esses objetos, que de bens do clero se haviam convertido em 'coisa pública', adquiriam o *status* de objetos históricos. Eram portadores de uma história e testemunhavam também, por toda uma série de marcas de identificação, que a própria arte tem uma história. Podia-se reagrupá-los, classificá-los, em suma, organizar a viagem. A esse primeiro princípio de classificação, que para ser verdadeiramente operatório pressupunha o isolamento da noção de estilo, Lenoir acrescentou, ou antes, substituiu outro instrumento mais decisivo, mais eloquente e imediatamente utilizável: o século. Ao deslocar-se pelo museu, o visitante "viajará sucessivamente de século em século". De fato, as salas foram distribuídas por séculos, de modo a conferir a cada século "o caráter que lhe convém".<sup>48</sup>

Se por seu zelo pela cronologia ("base principal de meu trabalho", notava ele) Lenoir escapava à teleologia retrospectiva da liberdade e da derradeira morada, não escapava à da nação. O museu era entendido "no que diz respeito à história e à história da arte relativamente à França".<sup>49</sup> Daí uma primeira consequência lógica: o museu não deve conter "senão monumentos franceses"; assim, os monumentos antigos que, por seu caráter, deixaram de pertencer a este museu eram "devolvidos a seus museus respectivos".<sup>50</sup> E uma segunda: a viagem transformava-se em percurso dos grandes homens que fizeram a França. Lembremo-nos de que foi visitando esse museu que Michelet garantiu ter recebido "a im-

(47) *Ibid.*, p. 351, nº 401.

(48) *Ibid.*, p. 56. Sobre a noção de século, ver D. Milo, *Trabir le temps*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 31 ss.

(49) *Ibid.*, p. 4.

(50) *Ibid.*, p. 10.

pressão viva da história". "Um gênio benévolo", prosseguia Lenoir, "sem dúvida criou o século dezessete para honra da nação francesa; guerreiros, poetas, homens de Estado, pintores, estatuários, gravadores, etc., todos marcharam sobre a mesma linha para a imortalidade".<sup>51</sup> Estamos longe dos séculos de despotismo que a memória de Maratona e Salamina devia apagar (...). Assim, partindo de Winckelmann e por ele acompanhado, Lenoir encontrava, no caminho e paradoxalmente, as antiguidades nacionais. Nossa verdadeira antiguidade não é, afinal, nem a Grécia nem Roma, mas a Idade Média. No amontoado de seu depósito construiu, experimentando, restaurando, imaginando, a primeira história nacional pós-revolucionária. Todavia, a Restauração ordenou, em 1816, o fechamento do museu.<sup>52</sup>

No domínio da arte, a regeneração passava pela imitação dos gregos, e, logicamente, a crítica da regeneração acarretaria uma reconsideração da imitação. E em política? De fato, os jacobinos, Saint-Just e, mais que todos, Robespierre, foram acusados de ter pretendido 'regenerar' a França, transformando-a em uma nova Esparta. A acusação ganhou forma e força no momento do termidor, tendo sido os Ideólogos o meio em que se elaborou a crítica, cuja expressão mais acabada foi a conferência de Benjamin Constant, 'Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos', pronunciada em 1819. Sem rediscutir aqui a lógica dessa acusação e seus objetivos, limitar-me-ei a lembrar uma frase de Saint-Just, o romano, que tantas vezes se viu em Bruto:

Não duvideis, tudo que existe à nossa volta é injusto; a vitória e a liberdade cobrirão o mundo. Não desprezeis nada, mas também *não imiteis* nada que se passou antes de vós; o heroísmo não tem *modelos*. É assim, repito-vos, que fundareis um poderoso império, com a audácia do gênio e o poder da justiça e da verdade.<sup>53</sup>

(51) *Ibid.*, p. 13.

(52) Este foi outro episódio em que interveio Quatremère de Quincy: também ele invocava Winckelmann, mas era hostil à própria idéia de museu.

(53) Saint-Just, "Rapport du 26 germinal an II" em *Œuvres complètes*, Paris, Champ Libre, 1984, p. 819.

Como conciliar o apelo aos heróis da antiguidade, o retrato do republicano moderno como republicano antigo e essa recusa proclamada da imitação?

Aparentemente, estamos nos antípodas do apelo lançado por Winckelmann nos *Gedanken* ("a única maneira de nos tornarmos grandes e, se possível, inimitáveis é imitar os antigos"). E, contudo, em ambos os casos, tratava-se de começos. O bom gosto começara a formar-se (*bilden*) na Grécia; formá-lo e difundi-lo na Alemanha, só tomando o caminho da imitação. Beber nas fontes da arte grega não queria dizer vestir-se à grega, mas na medida do possível esforçar-se por ver com os olhos dos gregos. Uma vez feita essa exigência, pouco a pouco apareceria tudo que separava os modernos dos antigos: os corpos eram então mais belos em consequência do clima, mas também porque as regras de vida em comum tendiam para o belo.<sup>54</sup> Ver com os olhos dos gregos era habilitar-se a descobrir o sublime forçado do barroco, a discriminar a falsa grandeza, a compensar a inferioridade da natureza moderna e, para os melhores, como Rafael, a produzir uma obra que alcança a verdadeira grandeza. Assumir o olhar grego era, para o artista moderno, pôr-se em condições de começar.

Quando Saint-Just recusou a imitação e o modelo, fê-lo a título de uma visão da Revolução como começo absoluto. Mas essa declaração não vinha contradizer os apelos lançados, por outro lado, à Antiguidade. Porque entre os romanos e nós não há nada, porque o mundo está vazio, segundo essa figura de elisão do tempo (já encontrada em Wicar, o vingador da liberdade grega), o passado surge no presente, sob a forma de um clarão de fulgor tão intenso que obscurece todo o resto. E também porque a Antiguidade a que se apelava era ela própria percebida como ruptura e começo. Não se cessava de referir-se à queda dos reis e ao estabelecimento da República romana, à derrubada dos tiranos em Atenas, à legislação de Licurgo em Esparta. Funciona aqui sem reservas a figura da analogia.

(54) Pensa-se na famosa frase de Tucídides na oração fúnebre de Péricles (II, 40): "Cultivamos o belo na simplicidade (*eutélēia*)". Foi detendo-se neste mesmo texto que Hannah Arendt definiu a cultura grega como amor pela beleza e pela sabedoria "nos limites estabelecidos pela instituição da *pólis*"

Assim, Winckelmann e Saint-Just decerto não ofereciam a mesma resposta, mas, em contextos e registros diferentes, respondiam pelo menos à mesma questão: como começar? Com esse afastamento suplementar entre ambos, que implicava diferentes relações com a Antiguidade, na Alemanha e na França, um se ocupava de *Bildung* e era exclusivamente grego, enquanto o outro, preocupado com instituições e império, era romano antes de tudo (espartano no caso, mas tratava-se da Esparta instituída por Licurgo). Um propunha a imitação para que *nós* nos tornássemos inimitáveis, o outro a recusava porque *nós* (já) somos inimitáveis.

Contudo, a acusação de imitação impôs-se a ponto de tornar-se um lugar-comum que permitia explicar a própria Revolução. "Nossa revolução", concluía o jovem Chateaubriand, "foi em parte produzida por literatos que, mais habitantes de Roma e Atenas que de seu país, tentaram restabelecer na Europa os costumes antigos".<sup>55</sup> Em conformidade com o sentido antigo da palavra, a revolução era um retorno. Mas a denúncia desse empreendimento, que conduzira ao 'despotismo da liberdade', ou seja, à supressão da liberdade em seu próprio nome, também recorria ao conceito de ilusão, que permitia desmontar o próprio mecanismo da imitação.<sup>56</sup> Os revolucionários haviam-se enganado duplamente: sobre a realidade presente da França, nação moderna que nada tinha a ver com as pequenas repúblicas antigas, e sobre a realidade passada da cidade antiga, que não era esse lugar de liberdade e igualdade que eles, leitores de Plutarco, nunca tiravam da boca. Daí o fracasso de sua ação: o anacronismo não perdoa, e ele foi sangrento.

Era evidentemente a questão da liberdade que dava lugar aos ataques mais fortes e à reflexão mais urgente. Seu resultado foi a definição do modelo das duas liberdades por Constant. A dos antigos, feita de participação efetiva no exercício da soberania, acompanhava-se de uma "escravidão" em tudo que se referia às "relações privadas". A dos modernos, liberdade individual, proporcionava "segurança nos gozos privados", o que pressupunha

(55) Chateaubriand, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs rapports avec la Révolution Française*, Paris, Gallimard, 1978, p. 90.

(56) Sobre este conceito, seu uso na crítica da imitação e seu futuro, ver Harigot, 1993.

o sistema representativo. Participação contra representação, liberdade coletiva contra liberdade individual: nesses pontos operara-se uma ruptura definitiva com o mundo antigo, que fechara a via da imitação e tornara caduco o velho jogo das analogias.

Do mesmo modo, assiste-se à formulação de uma crítica paralela da imitação em arte que atingia diretamente Winckelmann. François R.-J. Pommereul, oficial da artilharia e futuro prefeito do Império, publicou em *La década*, a revista dos Ideólogos, uma memória intitulada *Des institutions propres à encourager et perfectionner les beaux arts en France*,<sup>57</sup> na qual exortava os jovens artistas a alargarem seu horizonte. Recusava, por isso, o exclusivismo grego. "Falou-se em demasia que os gregos eram um povo favorecido por circunstâncias particulares." Trata-se de um "milagre que o entusiasmo dos Winckelmanns e dos Mengs nem sempre ensina a estimar com justeza". Esse entusiasmo estabelecia "a tirania das opiniões", e assim Winckelmann, homem sublime dedicado à arte e à liberdade, encontrava-se alinhado com os "déspotas das artes".<sup>58</sup> O vocabulário empregado era eloquente: de um despotismo a outro, a política vingava-se da estética.

Vãs, na verdade, eram as múltiplas dissertações dedicadas à questão de saber se os gregos poderiam ser ultrapassados. Escrevia Pommereul:

Buscai o verdadeiro belo, ele está na natureza; os gregos encontraram-no nela sem ajuda de nenhum modelo de seus antecessores; fazei como eles, encontrai-o; talvez vossas novas obras-primas superem as antigas; talvez, ainda mais felizes que os gregos, mostrareis a nós que eles não haviam alcançado o sublime ou a perfeição da arte. (...) Mas ainda que façais menos bem que eles, *fazei por conta própria*, não vos limiteis a ser um servil plagiário. Nada é tão fatal para o gênio como a escravidão da imitação.<sup>59</sup>

A imitação não era mais o requisito prévio para estar apto a começar; doravante era preciso, ao contrário, começar por livrar-se da

(57) *La década* (9 e 19 de abril de 1796), reimpressa em livro em 1798; ver Pommier, 1991, p. 337-344.

(58) Pommereul, *apud* Pommier, 1991, p. 340.

(59) *Ibid.*, p. 341 (os destaques são meus).

escravidão da imitação. A liberdade moderna do artista, ou do artista moderno, consistia em "fazer por conta própria". Caminhava-se rapidamente para a atividade artística concebida como criação.<sup>60</sup>

A imitação retirou-se, expulsa da política, excluída da estética. Mas essa evicção baseava-se também em um mal-entendido: precisava-se antes reduzir a imitação à simples cópia. O mal-entendido era então provavelmente inevitável: ajudava a compreender como a Revolução pôde desviar-se de sua rota a ponto de negar a si mesma e contribuía para justificar que se tentasse dar à França o regime *moderno* de que tinha urgente necessidade; justificava que se instasse os artistas a sair de Roma, a olhar o mundo que os cercava e a encontrar a natureza em toda parte. Intelectualmente, artisticamente e politicamente útil, esse quiproquó oferecia, pois, não poucas vantagens.

Imitar e não imitar seriam em suma estratégias opostas e, não obstante, inseparáveis, para ter a audácia de começar ou para enfrentar a angústia dos começos quando, num mundo que perdera sua *arkhé*, o solo fugia sob os passos.

(60) A. Becq retratou suas etapas, entre o termidor e o fim do Império, por meio das múltiplas discussões sobre o Belo ideal. *Op. cit.*, p. 789-878.

*História antiga e  
história*

*Ancien history has now become a  
provincial branch of history (...)*

A. Momigliano

Os *Annales* não são uma revista de história antiga. Assim, é sob o signo de uma aposta que propomos a seus leitores um número especial dedicado à Antiguidade. Aposta em que uma tal seleção de textos possa, de uma maneira ou de outra, atrair leitores para além da simples curiosidade ou do interesse cultivado por um mundo longínquo, rematado, outro. Aposta, em suma, no fato de que se a Antiguidade é um outro mundo, a história antiga não é fundamentalmente uma outra disciplina. Aposta também nos classicistas, que, por seu lado, têm mais a ganhar do que a perder com uma iniciativa desse tipo.

## O documento

Aposta, de todo modo, que é expressão de um projeto: não selecionamos artigos com o objetivo de realizar um panorama dos estudos clássicos (considerando os dez ou vinte últimos anos) – tal empreitada, concebível, implicaria outro lugar de publicação e exigiria outras competências para além das nossas –, mas sim reunir contribuições em torno de um tema, sem a preocupação de esgotar o inesgotável. Optamos por refletir sobre o documento, não para avaliar um certo estado das fontes ou escrever alguns capítulos de uma *Introduction aux études historiques* aplicada à história antiga, nem para propor receitas (se possível inéditas?) de tratamento de dados, nem mesmo para elaborar uma teoria

do documento. Gostaríamos simplesmente de apresentar alguns usos de textos – de natureza diversa –, alguns usos da arqueologia – ela própria plural –, além do entrecruzamento sempre delicado desses usos, e de interrogar tradições e práticas disciplinares. Essas apresentações valem pelas informações que carregam, mas também (e talvez seja sobretudo o caso aqui), fora de seus campos específicos, como exemplos, ou melhor, como experiências ou ‘manipulações’ suscetíveis de levarem o leitor a questionar sua relação com seus próprios ‘arquivos’.

Número de história antiga, estas páginas são ao mesmo tempo número *sobre* a história antiga. Isso em dois sentidos. Primeiro, entre o pesquisador e o documento a relação não é simples nem imediata. Uma história torna sempre possível, ou ao menos delimita, o quadro desse encontro: as questões que ‘podem’ e que não ‘podem’ ser colocadas. Essa história, de múltiplas dimensões, permite traçar genealogias e compreender o estado presente de um campo – sua organização, diferente em função do país –, além de deslocamentos entre disciplinas ou especialidades. Esse tema inscreve-se também na linha dos trabalhos e das reflexões desenvolvidos principalmente por Louis Gernet, Moses Finley e Arnaldo Momigliano. Três intelectuais certamente diferentes, mas que possuem em comum competências e interesses que ultrapassam em muito os estudos clássicos. Três historiadores que, arriscando às vezes a passarem por excêntricos em sua própria disciplina, tiveram sempre a preocupação de manter contato com especialistas de outros períodos ou de outras ciências sociais. Três obras maiores que se aproximam na recusa da imediatividade do documento, para desenvolverem, ao contrário, um questionamento crítico em que a distância que nos separa dos antigos não é nunca perdida de vista, alimentando-se a pesquisa dessa própria distância.

Pode-se logo objetar que o tema escolhido é bem banal, ou muito genérico, já que todo estudo histórico implica a verificação, o desenvolvimento e a exploração de documentos. Na verdade, o tema deveria ter o mérito de poder convir ao conjunto dos historiadores. Ou, segunda censura, de outra ordem e ainda mais grave: “o tema é comum em aparência, pois vocês (classicistas) estão na realidade muito mal posicionados para nos propor uma reflexão sobre o documento, já que vocês têm tão

poucos à disposição. Seu mundo não é o nosso”. Como observou, com humor, Péguy,

há duas histórias, mas fingíamos que havia apenas uma (...). Para o mundo antigo, a história é feita porque não existem documentos. Para o mundo moderno, não é feita porque eles existem (...). O historiador da Antiguidade atua na ausência de documentos. Ele bem que gostaria que alguns lhe fossem oferecidos, alguns poucos, para os cozinhar em banho-maria, para fazer avançar a ciência, para garantir as carreiras. Mas ele se arruinaria se lhe fosse oferecido tudo.<sup>1</sup>

Quando Jacques Le Goff explica como veio a se interessar pela Idade Média, retoma quase a mesma distinção: entre a pobreza documental da antiguidade, que não poderia conduzir – pensava ele – senão à pura erudição (ou a reconstituições aventuradas), e a abundância das épocas recentes, que impediria abordagens genéricas, a Idade Média aparecera-lhe como lugar de um compromisso possível entre “erudição” e “imaginação”.<sup>2</sup>

Essa inegável particularidade e essas limitações evidentes da história antiga não implicam necessariamente que existam “duas histórias”, ou que a história antiga seja, com relação à história (de outros períodos), uma outra disciplina; mesmo que, por vezes, a história pareça aos classicistas uma outra disciplina.<sup>3</sup> Talvez essa evidente fraqueza já tenha podido, no passado, e possa ainda no futuro, transformar-se em uma certa força? De toda maneira, gostaríamos que essa reflexão crítica e esses estudos de caso fossem tomados como contributos para elaboração da “nova concepção” do documento a que conclamava ainda recentemente J. Le Goff.<sup>4</sup>

## Os dois primeiros círculos

Uma interrogação atual vem por fim sustentar esse projeto: aquela do lugar da história antiga. Questão que se pode comoda-

(1) C. Péguy, *Clio*, Paris, Gallimard, 1932, p. 197.

(2) J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1977, p. 7-8.

(3) M. Finley, *Mythe, mémoire, histoire*, Paris, Flammarion, 1981, p. 134-142.

(4) *La nouvelle histoire*, Paris, Retz, 1978, p. 238.

mente decompor, inscrevendo-a em três círculos que se recorram parcialmente. O primeiro e mais amplo: a história antiga na cidade; o segundo: a história antiga e a história; o terceiro: a história antiga e o conjunto das ciências da antiguidade.

A história antiga não está mais na ordem do dia da cidade. Na Alemanha, Droysen ou Mommsen e, depois deles, Willamowitz representaram um momento na história nacional: a influência política deles dependia do papel cultural que desempenhavam, da acolhida e da reputação de seus trabalhos. Na França, Fustel de Coulanges representou também um momento da história nacional, marcado pela derrota de 1870. F. Coarelli mostra aqui mesmo, a propósito dos debates sobre os forums imperiais, em que termos o problema se coloca hoje na Itália.\*

Quais podem ser o lugar e a pertinência dos estudos antigos em uma sociedade em que, globalmente, a cultura clássica acaba de desaparecer? Pois não se pode mais viver sob a ficção de uma pátria perdida (quaisquer que tenham podido ser as modalidades ou as ilusões de sua presença passada) desde o momento em que não existe mais efetivamente pátria. Voltar-se para a antropologia pôde, para alguns, representar uma maneira de responder a esse desafio – mesmo que a abordagem antropológica não se esgote nessa busca mais ou menos explícita de uma legitimação intelectual. A historiografia, atualmente, talvez seja outra.

História antiga e história: sem dúvida, historiador algum retomaria hoje por iniciativa própria as previsões de Langlois e Seignobos a propósito do esgotamento, por conta da falta de documentos, do trabalho histórico relativo a certos períodos da antiguidade e aquelas a respeito do inevitável 'refluxo' para os períodos modernos.<sup>5</sup> Primeiro, porque existem documentos novos (além do mais, a própria noção de documento se expandiu), e depois, sobretudo, porque ninguém pensa mais que o trabalho histórico se resume à crítica exaustiva do documento, nem que o livro de história ideal seja a simples listagem de documentos que se oferecem em sua pura verdade.

\* F. Coarelli, 'Topographie antique et idéologie moderne: le Forum romain revisité', *Annales ESC*, 5-6 (1982), p. 724-740. (N. do T.)

(5) *Introduction aux études historiques*, Paris, Hachette, 1898, p. 275.

Na universidade francesa, a história antiga tem um lugar – ou antes,  $\frac{1}{4}$  de lugar ao lado dos três outros períodos (medieval, moderno, contemporâneo) – circunscrito pelos programas oficiais. Essa divisão, frequentemente ridicularizada mas sempre em vigor – e que, em última instância, é suspensa na agregação\*\* –, delimita territórios, fixa as regras do jogo e ratifica um *status quo*, mesmo que precário. Modificá-la provocaria certamente questionamentos e conflitos territoriais. Do ponto de vista curricular, ela é uma das quatro etapas que todo estudante deve percorrer, com maior ou menor rapidez, de acordo com as universidades.

Mas é claro que as recentes atualizações 'modernistas' da história se realizaram sem ela. Pouco lida fora do círculo de seus praticantes – aliás, pouco fez para ser, e muito, em nome de sua especificidade, para não ser lida –, ela é bem esse *provincial branch*, do qual Momigliano já falava em 1946.<sup>6</sup> A chamada 'história dos *Annales*', desse modo, deve-lhe pouco intelectualmente.

Ela tem mais chances assim de parecer uma outra disciplina, especialmente por já ter sido tomada como lugar da *ars antiquaria*, em que a única escolha possível era a erudição. É claro que houve Gibbon para fazer confluir erudição e história, mas isso foi na Inglaterra do século XVIII! Hoje o mundo antigo, mesmo em seu 'declínio', não é mais uma questão urgente, talvez nem mesmo uma questão viva.

A história antiga é também outra, pelo menos na França, porque seus adeptos formam uma sociedade com sua sociologia própria; com suas fileiras e seus recrutamentos específicos (agregação de letras – na sua maioria<sup>7</sup> –, ENS, Atenas e Roma (...)); com suas redes, seus cargos, suas revistas; com sua preocupação

\*\* Agregação: concurso de âmbito nacional para o exercício do cargo de professor no ensino secundário (N. do T.)

(6) A. Momigliano, 'Friedrich Creuzer and Greek Historiography', republicado em *Studies in historiography*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1966, p. 75.

(7) O que, sem explicar tudo pela agregação, significa no mínimo que os estudos específicos de história destes especialistas foram interrompidos no secundário e que o meio dos historiadores e futuros historiadores lhes é pouco familiar.

\*\*\* ENS = Escola Normal Superior; Atenas e Roma = Escola Francesa de Atenas e Escola Francesa de Roma (N. do T.)

corporativa de defesa de um território, que se crê ameaçado e que ela sabe invejado; com suas sentinelas da ortodoxia e seus marginais; com sua vulgata filológica, segundo a qual “a formação filológica é suficiente para tratar com competência todos os problemas oriundos de um campo de estudos que define um limite lingüístico”;<sup>8</sup> com um outro modo de trabalho: não se frequentam os arquivos, mas as bibliotecas, as reservas de museus, os sítios arqueológicos. Não se encontram acervos novos, mas se fazem ‘descobertas’ (os bronzes de Riace, Ebla ou a tumba do imperador chinês Shi Huang Si), mesmo se o viajante a cavalo, com caderno de notas, máquina fotográfica, material para estampa, não passe de uma recordação (...).

Ela é também outra pela utilização, sempre impressionante, dos textos: sua *capacidade* de retomar – indefinidamente, parece-nos – os mesmos textos para comentá-los de novo; prática que o não-especialista considera condenada à repetição e à ruminação. Não dá ela, desse modo, a impressão de passar de uma forma de cultura intensiva (inevitável) a uma horticultura tão minuciosa que a conduziria ao inútil? Nessa perspectiva, os arquivos verdadeiramente novos são as inscrições: sendo a epigrafia, segundo a fórmula de L. Robert, “a fonte da juventude de nossos estudos”. Para ele, com efeito, a inscrição é “um documento primário” e “um testemunho direto” que o “leitor moderno lê da mesma maneira que os contemporâneos liam”. Também

é a história social que mais se aproveita das inscrições e que, com frequência, não existe senão por meio delas. A história econômica apenas colhe na documentação tradicional indicações gerais ou fatos isolados. As séries são fornecidas apenas pelas inscrições e pelos papiros.”

Por oposição ao texto, que sendo o produto de uma transmissão é sempre suspeito, a inscrição seria, ela própria, visão direta, podendo o epigrafista dizer *veni, vidi*, ou melhor, *legi, vidi*.

(8) M. Rodinson, *La fascination de l'Islam*, Paris, Maspero, 1980, sobre o orientalismo p. 106.

(9) L. Robert, ‘Épigraphie’, *L'histoire et ses méthodes* (Encyclopédie de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1961, p. 463-466.

A palavra de ordem da epigrafia é estabelecer séries. Sem paralelo e sem *corpus* o epigrafista está efetivamente desarmado: não pode nem traduzir, nem restaurar, nem interpretar. Indiscutivelmente homem da série (quando é possível), permanece todavia mais um colecionador de documentos (inéditos), que procura compreender e interpretar, do que um historiador serial, que constrói seu objeto de pesquisa.

Em geral, a ausência da história antiga nos novos canteiros historiográficos só fez aprofundar ainda mais a distância desse mundo decididamente estrangeiro, onde nem o número nem a série têm verdadeiramente vez. Isso apesar do serial, afinal de contas, não ser nada mais que uma etapa desembocando “em uma modalidade superior de análise da qualidade”<sup>10</sup> Ora, sem diminuir a importância das séries elaboradas pelos epigrafistas, numismatas, arqueólogos..., a raridade documental permanece, não obstante, a condição de base do ofício de classicista.

Raridade quer dizer antes de tudo descontinuidade na diacronia. A narrativa contínua, nesse caso, é mais do que nunca um artifício. Significa também deslocamento entre os níveis e segundo a sincronia. É bastante improvável poder-se construir uma sequência de elementos em interação uns com os outros e mostrar como em um ponto se imbricam e se relacionam diferentes planos do real. A essas dificuldades práticas e epistemológicas suscitadas por esses elos ausentes – ao mesmo tempo verticalmente e horizontalmente – acrescenta-se ainda a *heterogeneidade documental*: um texto, uma escavação, uma imagem são ‘discursos’ diferentes, cada um seguindo sua trilha própria, com sua lógica particular, que no entanto precisam ser entrecruzados em algum lugar. Tarefa bastante delicada, tendo em vista que o texto, a escavação e a imagem são, cada qual a seu modo, múltiplos, complexos e conheceram, segundo o ritmo de diferentes temporalidades, mudanças e variações. Eis o que implica ser historiador da *antiguidade* – ou a tarefa impossível de situar-se, com acuidade e finura, na encruzilhada de múltiplas competências.

(10) P. Chaunu, ‘L'économie. Dépassement et prospective’, em J. Le Goff e P. Nora (orgs.), *Faire de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1982, p. 119-120.

Enfim, a alteridade da história antiga explica-se também porque, historicamente e ainda na França, a história, por longo tempo mantida à margem dos estudos clássicos, constituiu-se em disciplina marcando sua distância ante as humanidades. Com Lavissee, a história da Grécia e de Roma não é mais a história *tout court*, o modelo, trata-se “já da nossa história”: uma propedêutica à história da França e da Europa, que por sua vez é aquela do progresso e do desenvolvimento dos Estados-Nações.<sup>11</sup> Além disso, visto que os gauleses não bastaram para sua legitimação, a história antiga tornar-se-ia um mundo cada vez mais longínquo, pelo qual é cada vez menos necessário passar para se compreender o contemporâneo: “os tempos modernos, começando no século XVI, fornecem agora a matéria essencial do ensino; desses tempos data a maioria dos fatos que é preciso conhecer para compreender a situação presente do mundo”.<sup>12</sup> Nesse mesmo momento, os estudos clássicos vão (em parte), sob a influência do modelo alemão, profissionalizar-se e trocar as *Belles Lettres* pela filologia, assim como a história à moda dos antigos será abandonada pela história erudita.

Mas certo e lento, o desaparecimento da cultura clássica, assim como o esgotamento do modelo histórico da Terceira República deixarão a história antiga à deriva: ela se torna assim cada vez mais antiga, como esses velhos navios desarmados, transformados em navios-escolas, que nunca mais vão ao mar.

Antes, todavia, na advertência aos leitores do primeiro número dos *Annales d'histoire économique et sociale*, Bloch e Febvre haviam proposto não somente um outro modelo, mas a possibilidade de outras relações entre a história antiga e a história, pois tratava-se, antes de tudo e segundo eles, de lutar contra a compartimentação.

Historiadores da Antiguidade, medievalistas e ‘modernizantes’; pesquisadores dedicados à descrição das sociedades ditas “civilizadas” (...) ou atraídos, ao contrário, por aquelas qualificadas, na falta de termos melhores, de ‘primitivas’ ou de ‘exóticas’ (...),

(11) Ver F. Furet, *L'Atelier de l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1982, p. 119-120.

(12) C. Seignobos, citado por Furet, *op. cit.*, p. 123.

todos estão convidados a derrubar os “altos muros que impedem com frequência a visão” e a “se esforçarem no acompanhamento da obra do vizinho”; cada um devendo beneficiar-se dessas “trocas intelectuais mais correntes”. O classicista, como os outros, poderia assim ser um dos artesãos dessa abertura.

Contudo, o ‘divórcio’, ao qual se pretendia prioritariamente dar fim, era aquele que existia entre os historiadores e os homens que “consagram sua atividade ao estudo das sociedades e das economias contemporâneas”. Esse é o ponto estratégico que dá seu *élan* e sua originalidade ao projeto: essa preocupação com o presente; pensar no presente e pensar o presente, pois a história, na expressão de F. Braudel, é dialética da duração.

Foi sem dúvida essa dimensão do trabalho histórico que os especialistas da antiguidade (confortavelmente instalados na positividade de seu objeto) tiveram maior dificuldade em admitir. Justamente eles que são os visitantes de um mundo simultaneamente rematado e intemporal: intemporal e, com múltiplos matices, modelo e lição para o presente; rematado, de modo que toda intrusão do presente se desqualifica logo como modernismo. Aqui facilmente se conjugam humanismo e ‘positivismo’.

Depois, entre a história e a história antiga, intrometeu-se um terceiro termo (talvez mediador?) – a antropologia. Quem sabe mesmo federador com a antropologia histórica? Como esta última não é definida nem pelo seu objeto nem por um período preciso, mas por um certo olhar sobre as sociedades, dado que não passa do emprego de uma abordagem e de um questionário, ela pode, com efeito, reunir todos aqueles que se reconhecem nesse tipo de pesquisa: o *especialista* da antiguidade, assim como os outros.

Mas a antropologia histórica (quer seja ela “a herdeira da história dos costumes”, um prolongamento da história das mentalidades ou uma história dos hábitos) constituiu-se, mesmo em sua genealogia,<sup>13</sup> independentemente do que se passava nos estudos clássicos. Portanto, o encontro com a palavra (antropologia) recobre, na realidade, percursos e objetivos diferentes. Do lado dos classicistas, o diálogo com os antropólogos (encetado – na Inglaterra – nos anos 1870, interrompido entre as duas gran-

(13) A. Burguière, ‘L’anthropologie historique’, *La nouvelle histoire*, Paris, Retz, 1978, p. 37-45.

des guerras antes de ser retomado nos anos 1950)<sup>14</sup> permitiu considerar a Grécia segundo uma perspectiva comparatista, fornecendo hipóteses e até mesmo complementando, por extrapolação, a informação ausente. Esse simples fato inseriu os gregos (destituídos de seu pedestal de modelo intemporal) na cadeia da evolução: foram primitivos ou existe neles o primitivo. Com a 'Escola de Cambridge', por exemplo, a antropologia "foi também (mas não somente) uma arma para criticar a ordem dos Olímpicos e a Razão clássica, ou, antes, para miná-las",<sup>15</sup> com grande prejuízo para os ortodoxos do humanismo.

Se é verdade que a etno-história "procura menos explicar o estranho que encontrar o familiar por trás da ilusão do estranho",<sup>16</sup> aqui, ao contrário, a abordagem antropológica quis, sob o mesmo, encontrar o outro, sob Apolo, encontrar Dioniso, e demonstrar que, vista de perto (isto é, de longe), a antiguidade foi certamente um outro mundo. Assim, é compreensível que a perspectiva antropológica tenha podido (possa) apresentar-se como resposta a uma interrogação difusa sobre o lugar da história antiga, como uma legitimação substitutiva do humanismo.

Antropologizar, sim, aprofundar a distância, sim, mas com o risco de passar, para o grande público, do 'milagre grego' da tradição aos gregos exóticos. Enquanto talvez, justamente, a manutenção desse jogo do mesmo e do outro, com sua sucessão de problemas e sua história, com suas tensões e suas reviravoltas, seja constitutiva do interesse, ainda hoje, pelos gregos como objeto de pensamento: nem mesmo, nem outros e, ao mesmo tempo, um e outro.

## A força das fraquezas

Dessas dificuldades encontradas na construção de seus arquivos e de suas próprias limitações no estabelecimento de seu

(14) S. C. Humphreys, *Anthropology and the Classics*, Londres, Routledge and Keagan, 1978, p. 18-21.

(15) F. M. Turner, *The Greek Heritage in Victorian Britain*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1981, esp. p. 121-128.

(16) Furet, *op. cit.*, p. 26.

questionário, o historiador da antiguidade pode tirar uma certa força, isto é, propor simplesmente uma reflexão susceptível de provocar interesse e valer para além do próprio campo dentro do qual ela se constitui. Eis três possíveis e diferentes exemplos.

a) Se a história marxista é uma 'história em construção', o mundo antigo pode aí contribuir, desde que se considere o que lhe concerne: primeiro, é claro, os estudos numerosos e precisos sobre essa realidade fundamental que é a escravidão; segundo, os debates que suscitou (dentro e fora do marxismo) e, finalmente, as reflexões (mais teóricas) sobre as noções de modo de produção e de sociedades escravagistas.<sup>17</sup>

A antiguidade, em seguida, tendo em vista a existência da cidade e a natureza da documentação, foi levada, de maneira mais urgente que outros períodos, a afastar-se de um certo economicismo para retornar à questão do político. Atenas e Roma, onde, segundo a fórmula de Marx, "reinava a política", conduziram a uma releitura de certos textos de Marx, que, em troca, permitiram melhor definir a originalidade da cidade. Ela é portanto o lugar de um diálogo possível entre uma teoria e um campo. De forma mais ampla, a cidade antiga aparece como um oportuno laboratório de reflexão sobre o político (que a redação dos *Annales* colocou recentemente "na ordem do dia").<sup>18</sup>

b) A história se faz com textos, gostava de repetir Fustel de Coulanges. Com esses textos, por meio da crítica, o historiador faz documentos utilizáveis posteriormente como fontes. Para Gernet, ela se faz antes de mais nada com palavras, ou ela passa pela história das palavras. "Em si, o presente estudo é um estudo de semântica (...)", assim começa sua tese, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce* (1917).<sup>19</sup> Mas que fique claro que a análise do sentido das palavras e de sua transformação passa pela construção de seu campo semântico (o que conduz a reunir e a interrogar textos de natureza e épocas

(17) Ver Y. Garlan, *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1982, p. 13-26 e 217-224.

(18) 'Les Annales, 1929-1979', *Annales ESC*, 6 (1979), p. 1.346.

(19) Humphreys, *op. cit.*, p. 85, observa que se trata de uma das primeiras tentativas do que chamariamos hoje 'semântica estrutural'.

diferentes)<sup>20</sup> e, sobretudo, que “a linguagem é um fato social”, não havendo portanto ruptura entre o lingüístico, o institucional, o mental ou o psicológico. Também a história das palavras é, no mesmo movimento, história das coisas. E quando apenas restam algumas palavras, certas migalhas de ‘lendas’ por exemplo, pode-se ainda, tendo em vista “o estado de degradação dos documentos”, estudá-los “com o intuito de iluminar a pré-história social da Grécia”<sup>21</sup>

Atitude similar, atenta às palavras e ao seu contexto, permite entrecruzamentos documentais que ‘o historiador’ – sempre mais ou menos enredado, segundo Gernet, num certo ‘dualismo’ entre, de um lado, as “realidades” e “as instituições”, e, de outro, “as representações e sentimentos de uma época e de um meio” – não vislumbra ou repugna. Como ressaltava Ignace Meyerson, citando as *Recherches*, o estudo da categoria de pessoa passa, certamente, pela análise de fatos religiosos, mas também pelo de fatos jurídicos, políticos e econômicos. Ele ajuda, além disso, por meio dos documentos, a tornar as interferências visíveis, por exemplo, entre “o nascimento do pensamento científico na Grécia” e “o desenvolvimento de seu pensamento moral”.<sup>22</sup>

Esses dois exemplos da leitura de Gernet por Meyerson, o iniciador da psicologia histórica, são suficientes para sugerir que foi em torno dessa aproximação semântica que se operou o encontro entre dois homens.<sup>23</sup> E foi na intersecção dessas duas obras que se abriu a via desbravada e depois ampliada por Jean-Pierre Vernant.

c) Das palavras em seus contextos passemos à questão do texto, incontornável, parece, para o classicista. Pois que ele deva trabalhar sem nenhum texto ou, ao contrário, em outro momento, sobre um único texto, não impede, de toda maneira, que considere criteriosamente essa ausência ou essa presença e, se

(20) “Não poderíamos aceitar que nosso estudo fosse absolutamente submetido a cronologia de seus dados (...) em uma mesma época podemos constatar diferentes estágios, camadas sucessivas de pensamento (...). Não somos obrigados a afirmar em todos os casos: a palavra teve primeiro um tal sentido e depois tal outro. É a representação coletiva que estudamos a partir dela, e a história bruta das palavras não nos interessa em si” (p. XIII).

(21) L. Gernet, ‘Les débuts de l'hellénisme’, *Annales ESC*, 5-6 (1982), p. 965.

(22) I. Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, Paris, Vrin, 1948, p. 142 e 173.

(23) R. Di Donato, ‘L'anthropologie historique de Louis Gernet’, *Annales ESC*, 5-6 (1982), p. 984-996.

houver presença, que reflita sobre sua natureza. Tanto mais que ele não pode dispensar esses textos singulares por excelência que são os textos ‘literários’ (épico, trágico, cômico, filosófico, histórico, etc). Em certos casos, tais textos constituem mesmo a única ‘fonte’: que se pense, por exemplo, nas epopeias homéricas, para os interessados no ‘mundo de Ulisses’. Mas, de fato, se os textos literários são efetivamente documentos, são antes de mais nada monumentos deles mesmos, e não poderiam, conseqüentemente, ser tratados como simples fontes nas quais o historiador, quando lhe fosse conveniente, viria buscar as informações que necessitasse. Ora, todos os procedimentos de análise do documento (que se pense na filologia, que o estabelece, ou na crítica histórica, que lhe avalia a veracidade) tendem a desmontá-lo, a decompô-lo, em resumo, a dissolvê-lo e a ignorá-lo como texto.

Feita a constatação dessa evidência, foi preciso, pelo menos na França, voltar-se para esses profissionais do texto que são os teóricos da narrativa.<sup>24</sup> Pois o texto, na realidade, apresenta-se antes de tudo como uma narrativa, com sua arquitetura e sua lógica; organiza-se entre um narrador e um destinatário e articula-se diante de outros textos, contemporâneos ou não, diante de um gênero ou de um saber compartilhado. Ele se inscreve, ao ser publicado, nisso que a estética da recepção chama de horizonte de expectativa. Eis, sumariamente evocada, uma primeira dimensão, horizontal, do texto.

Mas, um pouco como o narrador proustiano, empoleirado nos andaimes do tempo, ele tem sua própria história, ou uma segunda dimensão, vertical. Como foi transmitido, quem o leu, de que maneira, para fazer o quê? Todas essas apostas que, no presente, em se tratando sobretudo de um texto reconhecido como fundador, foram-lhe atribuídas de maneira sucessiva até chegar à nossa leitura atual – que, não tendo nenhum privilégio (teórico ou qualquer outro) de extopia, é, como todas as outras, transitória –, tudo isso portanto que Claude Lefort chamou justamente de o ‘trabalho do texto’ não pode ser dissociado dele, constituindo antes, para nós, o próprio texto que lemos.

(24) A publicação de um número da revista *Communications* (Paris, Seuil, 1966) dedicado à análise estrutural da narrativa fornece, desse ponto de vista, uma referência cômoda.

Assim, em razão da natureza de suas 'fontes' e de seu peso em nossa cultura, o historiador da antiguidade, mais que qualquer outro, encontra essa tal 'pluridimensionalidade' do texto,<sup>25</sup> cuja exploração precisa requereria, novamente, múltiplas competências: da lingüística à literatura, passando pela sociologia, pela psicologia (...).

## O terceiro círculo

Resta ainda uma última questão, ou um último círculo de diâmetro menor que o dos dois primeiros. Onde, pelo menos na França, se situa a história antiga (propriamente dita) em relação ao vasto conjunto formado pelas ciências da antiguidade? Uma primeira resposta, simples e segura, baseia-se na distinção tradicional entre história e ciências auxiliares. Para Marrou, por exemplo, "o historiador assemelha-se um pouco ao arquiteto, que, para realizar seu projeto, deve recorrer a toda uma série de corporações de ofício, (...) empregadas cada qual em sua devida posição"; estando claro que o próprio historiador inicialmente deve ter "colocado a mão na massa".<sup>26</sup>

Mas, no mesmo volume, Louis Robert, valendo-se de uma comparação bem diferente, responde de outra forma, indicando que, para ele, a referida distinção "historiográfica" não tem pertinência. O historiador, de fato, não é um arquiteto, mas simplesmente "um homem-orquestra" (não um maestro), que deve saber tocar cada instrumento-documento a fim de "extrair [deles] a história".<sup>27</sup> Em suma, seja sucessivamente epigrafista, lingüista ou numismata, geógrafo (sempre) e você será também historiador. A história está na linha de chegada e não na de partida. Ou, versão simplificada dessa posição, todo classicista é, de direito (ou em potência), senão de fato, historiador. Dito de outro modo, a história corre o risco de ser para ele uma outra disciplina.

(25) P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, Paris, Maspero, 1981, p. 15.

(26) H.-I. Marrou, 'Comment comprendre le métier d'historien', *L'histoire et ses méthodes* (Encyclopédie de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1961, p. 1516.

(27) Robert, *op. cit.*, p. 475.

Além dessas duas posições, claras e bem representativas, existe uma corrente que procurou 'historicizar' as especialidades: a numismática, por exemplo, vista "como a própria história tal como se encontra nos signos monetários"<sup>28</sup> ou, de maneira mais ambiciosa, a arqueologia apresentada como ciência "histórico-social".<sup>29</sup> Em suma, se é de temer-se que o arquiteto de Marrou esteja, já há algum tempo, desempregado, desenha-se o quadro de uma história antiga que, no seio das ciências da antiguidade, não tem nem território nem métodos próprios, não é realmente uma disciplina. Mesmo o *corpus* que reúne as obras dos historiadores antigos não constitui um quinhão ou uma herança sobre a qual ela poderia eventualmente fazer valer seus direitos, pois tal *corpus* pertence antes de tudo à filologia.

Essa ausência de um lugar particular (que se explica historicamente) traduz-se também no plano institucional. No C.N.R.S.,<sup>\*\*\*</sup> a história antiga é uma das componentes da comissão 'Línguas e civilizações clássicas', na qual atuam nos papéis principais os filólogos.<sup>30</sup> É verdade que no Comitê consultivo das universidades (pouco importa seu futuro nome), ela está ligada à sessão de História, mas reagrupada com a arqueologia em uma subseção chamada 'Arqueologia e história antiga'. 'E história antiga?'<sup>31</sup>

Eis portanto a aposta. Seria ela extemporânea? Seria, ao contrário, o momento presente mais propício ao encasulamento (em sua disciplina ou especialidade) do que às confrontações ou aber-

(28) J. Guey, 'La numismatique en croix', *Annales ESC*, 3 (1959), p. 549.

(29) A. Carandini e S. Settis, *Schiavi e padroni nell'Etruria Romana*, Bari, De Donato, 1979, p. 16.  
\*\*\*\* Centre National de la Recherche Scientifique = Centro Nacional da Pesquisa Científica (N. do T.).

(30) A reforma em curso no C.N.R.S. acaba de lhe atribuir uma nova apelção, mais vasta e mais vaga: 'Os mundos da antiguidade clássica', que ainda é cedo para questionar.

(31) Ver a contribuição de H. W. Pleckel em um colóquio sobre a história e seus métodos (Lille, Presses Universitaires de Lille, 1981), 'História antiga: *antiga* ou *da história*?', que termina com a seguinte sugestão sobre a reorganização dos estudos históricos nas universidades: "Seria útil pensar em uma sessão de história 'pré-industrial' que se ocuparia das semelhanças e das diferenças entre a época greco-romana e a época pré-moderna (Idade Média, Antigo Regime) em contraposição a uma sessão de história 'industrial' ou 'pós-industrial' que se estenderia pelos dois ou três últimos séculos" (p. 227).

turas teóricas? Ela, a aposta, faz ainda ecoar a constatação primeira de Febvre e Bloch sobre os 'enquartelamentos' e os 'altos muros que impedem a visão'. A primeira pedra do muro, nós, os provincianos, já retiramos.

## Fontes

Os textos desta coletânea foram originalmente publicados em:

'Premières figures de l'historien: historicité et histoire', em N. Loraux et C. Miralles (orgs.), *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*. Paris, Belin, 1998, p. 123-142.

'Myth into Logos: The Case of Croesus, or the Historian at Work', em R. Buxton (org.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 184-195.

'Le cas grec: du ktêma à l'exemplum en passant par l'archéologie', *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 19 (1997), p. 127-137.

'Rome et la Grèce: le choix de Denys d'Halicarnasse', em S. Saïd (org.) *Hellenismos: quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*. Strasbourg, Université des Sciences humaines de Strasbourg/Brill, 1991, p. 149-167.

'Fondements grecs de l'idée d'Europe', *Quaderni di Storia*, 43 (1996), p. 5-17.

'Il Confronto con gli Antichi', em S. Settis (ed.), *Noi e I Greci*, vol. I, I Greci, Turin, Einaudi, 1996, p. 3-37.

'Faire le voyage d'Athènes: J.-J. Winckelmann et sa réception française'. Nantes, Entretiens de la Garenne-Lemot, 1995, p. 127-143.

'Faire le voyage d'Athènes: J.-J. Winckelmann et sa réception française', em *Winckelmann et le retour à l'antique* (Actes du Colloque: 9 a 12 de junho de 1994). Nantes, Entretiens de la Garenne-Lemot, 1995, p. 127-143.

'Histoire et histoire ancienne', *Annales ESC*, 5-6 (1982), p. 687-696 [Apresentação de número duplo dedicado à questão do documento em história antiga, organizado por F. Hartog e A. Schnapp].

conosco, a despeito das rupturas incessantemente interpostas entre seu tempo e o nosso? Não seria esse 'jogo do mesmo e do outro', apreendido nessa história de mais de 2500 anos, que conservaria viva a inesgotável reinvenção da tradição clássica?

O leitor brasileiro encontra igualmente nos oito artigos selecionados um exemplo de como pode funcionar harmonicamente a conjunção metodológica – relativamente pouco praticada no Brasil – entre reflexão historiográfica e história intelectual. Sem procurar enquadrar a conjunção nos limites de uma prática disciplinar, Hartog a toma antes como exercício jamais definitivo de construção e de complexificação crescente de um objeto de pesquisa. Trata-se, em outros termos, de admitir que as estratégias utilizadas para tornar o passado inteligível estão elas mesmas submetidas a um 'tempo que tudo altera'.

*José Otávio Nogueira Guimarães*  
*Professor do Departamento de*  
*História – UnB*

#### Perfil do autor

François Hartog é diretor de estudos na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (Paris) e autor, entre outros trabalhos, de *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro* (1980), *Le XIX siècle et l'histoire: le cas Fustel de Coulanges* (1988), *Mémoire d'Ulysse: récits sur la frontière en Grèce ancienne* (1996), *A história de Homero a Santo Agostinho* (2000), o primeiro e o último já disponíveis em traduções brasileiras.